قال **الإمام** في (**المحصل**): (نحن نعلم بالضَرُورة أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن. وهل يصح أن يكون مسموعا.؟ هذا مما لم يقُم عندي عليه دليل. فإنا إنما جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ؛ لأنا لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لابُد من علة مشتركة وأنه لامشترك إلا الوُجُود، لاجرَم قلنا بجواز رؤية كل موجود. وأما في هذه المسألة فالسمع لايتعلق بالأجسام والأصوات حتى يفتقر إلى علة مشتركة. بل السمع لا يتعلق إلا بلأصوات. فجاز أن يكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط. وحينئذ لايكون ذلك مسموعاً هـ).[1]

وما ذكره من تخصيص السمع بالأصوات هو رأي **عبد الله ابن سعيد**[2] على ما نقل عنه وأما ما نقله المصنف[3] عن أبي طالب المكي فيوافقه ماذكَره **حجة الإسلام أبو حامد الغزلي** رحمه الله تعالى في (**قواعد العقائد**) ونصه: (لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير[4] وخفايا الفهم والتفكر هـ).[5] فهذا الكلام يفيد أن رؤية الحق سبحانه تتعلق بالموجودات الذهنية وقال في كتابه (**الاقتصاد في الاعتقاد**) ما نصه: (فإن قيل وجه استحالته يعني استحالة زيادة السمع والبصر على العِلم إنه إن كان سمعه وبصره حادثين صار محلاً للحوادث وهو محال[6] وإن كانت قديمتين فكيف يسمع صوتا[7] معدوما وكيف يرى العالم في الأزل والعَلم معدوم لا يرى قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي أما المعتزلي فدَفعه هين فإنه مسلم يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الآن أن العالَم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الأزل أنهُ كان موجوداً وهو بعدُ لم يكن موجوداً فإن جاز إثبات صفة

(1) انظر :محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص 186، لفخر الدين الرازي. مكتبة الكليات الأزهرية 9ش، الصنادقية -الأزهر.

(2) وهو ابن كلاب الذي سبقت ترجمته، انظر في رأيه شرح المقترح على الإرشاد 2/ 517، وشاركه في رأيه القلانسي.

(3) غالبا الشيخ الفهري يكتب كلمة المصنف هكذا [المص]

(4) في هامش خ م (د) [قول الغزالي لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير]

(5) انظر: قواعد العقائد ضمن مجموع رسائله ص 175 - 176، لكن بعبارة مختلفة.

(6) غالبا ما يكتبها المؤلف [مح]

(7) في خ م (ك) و خ ع [صوت] بالرفع وهو خطأ،لأنه مفعول به ليرى.

تكون عند وجود العالم علماً بأنه كائن وقبله بأنه سيكون وبعده بأنه كان وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم والعالمية جاز ذلك بالسمع والسمعية والبصر والبصرية، وإن صدَر عن فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعية الداخلة في الحال والماضي والمستقبل فسبيلنا أن ننقل الكلام إلى العِلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات ثم إذا ثبت ذلك في العِلم قِسنا عليه السمع والبصر هـ).[1]

يعني كما أن علمه تعالى ليس بزماني فالماضي والحال والمستقبل بالنسبة إليه سواء كذلك رؤيته تعالى ليست بزمانية، فتتعلق في الأزل بما سيكون فيما لا يزال فيراه كائناً في وقته كما أنهُ يعلمُه كذلك ولا يتغير وأما الجواب بأن التغير في الإضافات والتعلقات[2] فلا يفيد، بل يمضي طَرْدُه إلى نفي كوْنه تعالى عالماً بالحوادث في الأزل تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فثبت أن الرؤية تتعلق بالمعدومات قبل كونها .

قوله: {**وإن لم يضادها**[3] **لم يكن له أثر**}. فيه نظر؛ لأن الخصمَ قد يختارُ أنهُ غير مضاد ويمنع كونه لا أثر له وذلك كرِعاية مقتضى الحكمة؛ فإنه قد يخصص آثار القدرة ويعينها من غير قصور في القدرَة.

قوله: {**والذي**[4]**يدل عليه**[5] **أئمتنا أن الصفة المتعلقة بالنسبة إليْنا إنما تصلح لخ**} اعلم أنه اختلف في العِلم الواحد الحادث هل يجُوز تعلقه بمعلوميْن تفصيلاً على **أربعة مذاهب**: الأول: لبعض **الأشاعرة**؛ يجوز قياساً على علمه تعالى. ورُد بأنه تمثيل بلا جامِع، وبأنه يلزم مثلُه في القدرة، مع أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدُورين على أصلنا. الثاني: **للشيخ أبي الحسن الأشعري**.[6] وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك إذ ليس عدَد أولى من عدَد فيلزم تعلقه بما لا يتناهى وضعف بمنع عدم

---

(1) في هامش خ م (د) [الجواب بأن التغير في التعلقات لا يفيد]

(2) انظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص 71_ 72، الصفة الخامسة والسادسة في السمع، والبصر.

(3) الموضوع (الصفات المتعلقة). انظر: السنوسية ص 243.

(4) في هامش خ م د (هل يصح تعلق العلم الحادث بمعلومين تفصيلا)

(5) في نسخة السونسية التي بين يدي ص 244 (والذي عند أئمتنا...).

(6) انظر مثلًا : مقالات الأشعري لابن فورك ص 9.

الأولوية في نفس الأمر وأما عدمها باعتبار ما عندنا فلا يُجدي شيئاً والاحتجاج بهذا من المعتزلي يلزمه في القدرة بأنه وإن جاز تعلقها بمقدوريْن على أصله لكن لا يجوز تعلقها بما لا يتناهى وقد استدل أيضاً بأنهُ لو جاز تعلقه بمعلوميْن لسَد العلم بأحدهما مسَد العلم بالآخر وذلك لا يصح ؛ لأن التعلق داخِل في حقيقة العلم، فإذا علم أحد المعلوميْن كان التعلق به داخلاً في هذا العلم

دون التعلق بالمعلوم الآخر، وبالعكس. فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر ونقض بعِلم الله تعالى وسائر الهويات المتعلقة بأشياء متعدِدة كالسواد الواحد فإن له تعلقاً بالفاعل الموجِد وآخر بالقابل وثالث بالزمان الذي يقعُ في غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدداً في الذات. الثالث: مذهب **أبي الحسن الباهلي**[1] من **الأشاعرة** ؛ لا يجوز تعلقه بمعلومين نظَرِييْن لاستلزامه اجتماع نظرين وهو محال، ويجوز تعلقه بضروريين قياسا على علمه تعالى كما تقدم. وفيه ما تقدم. ورُد ما ذكرَ مِن استلزام اجتماع نظريْن فإنه إنما يلزم إذ لم يجز تعلق علم واحد بهما. وذلك **مصادرة**. الرابع: مختار **القاضي، وإمام الحرمين**، لا يجوز تعلقه بمعلومين؛ يجوز انفكاك العِلم بهما بحيث يتصور العِلم بأحدهما مع إمكان الجهل بالآخر كالقديم والحادث والبياض والسواد فلا يجوز أن يتعلق بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعِلم بالتضاد والإختلاف والتماثل فقد يتعلق بهما علم واحد إذ منْ عَلِم شيئا علم علمه به ضرورة، ويعلم علمه به، وهلم فتنتشر معلومات فلو استدعى كل معلوم علما لزم أن يكُون لأحدنا علوم لا نهاية لها بالفعل، وهو محال. وأجيب عن قوله : (لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه بأنه إن علم بمعلومين جاز الانفكاك عن العلم بهما وإن علما بعلم واحد لم يتصور ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا يلزم من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين

(1) هو أَبُو الـحَسن، الْبَاهِلِي، الْبَصْرِيّ، المُتَكَلّم، الأَشْعَرِيّ، أخذ عَن الأَشْعَرِيّ علم النّظر وبرع وَتقدّم مَعَ الدّين والتعبد قَالَ ابْن البَاقلاني : كنت أَنا، والأستاذ أَبُو إِسْحَاق الإِسْفِرَايِينِيّ، والأستاذ ابْن فورك مَعًا، فِي درسِ أبي الْحسن الْبَاهِلِيّ كَانَ يدرس لنا فِي كل جُمُعَة مرّة. وَكَانَ من شدَّة اشْتِغَاله بِاللهَّ مثل الواله المُجْنُون. وَتُوفِّي فِي حُدُود السّبْعين والثلاثمائة.انظر الوافي بالوفيات 12/ 193، وتبيين كذب المفتري ص 178.

بهما أخرى الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال: لو جاز أن يكُون علم واحد موجباً للعالِمِية بالسواد والعالمية بالبياض جاز أن تكون الصفة الواحدة موجباً لحكميْن متغايرين كالعالمية والقادرية مثلا فلا حاجة إلى إثبات صفات متعددة للأحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق لأن هذا تمثيل بلا جامع أيضا وأجيب عن قوله يجوز تعلق العِلم الواحد بمعلومين لا يجوز الانفكاك بين العلم بهما لأن من علم بشيء علم بعلمه به لخ بأنا لا نسلم أن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك الشيء؛ إذ قد نعلمُ الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه وهذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم ما ذكر بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات إذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل.

وقال **الإمام الرازي**: (1) (المختار عندي: أن الخلاف متفرع على تفسير العِلم فإن قلنا إنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلوميْن وإن قلنا إنه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكثرة هـ).(2)

وقال **العضُدُ**: (اعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه والخارجي مما يناقش به. قال **السيد الشريف**: يعني إذ نظرنا أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة فالعقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالإمكان الذهني وليس يلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعا بنفسه في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته، والاستدلال على إمكانه في نفسه، فإن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما، بل بمطلق المضادة. وكلامنا في المضادة المخصوصة. وإن كان متعلقا بهما؛ فهو المطلوب. ليس بشيء ؛لأن المضادة المخصوصة مفهوم

---

(1)انظر له مثلًا: المحصل ص 101 – 102، والمباحث المشرقية 1/ 337، ج 2/ 474.

(2)من قول أبي حفص (اعلم :أنه اختلف إلى قوله متكثرة) هو نص كلام العضد، والسيد، في المواقف وشرحها 2/ 55 – 61. المقصد الثاني: العلم الواحد الحادث، هل يجوز تعلقه بمعلومين. وانظر: شرح المقاصد 2/ 132 – 134، المبحث الخامس: اختلاف العلماء في تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم.

يتعلق بهما، والعِلم بهما[1] موقوف على العِلم بهما معاً، وليس هناك علم واحد علم به معلوماً[2] هـ).[3] إذا تقرر هذا؛ فقوْلُ المصنف: {والذي عند أئمتنا لخ} ظاهره الإطلاق، فيكون هو مذهب أبي الحسن الأشعري، وأكثر المعتزلة. على ما في (المواقف) وغيرها.

قوله: {وقد استدلوا على ذلك[4] بأنه لخ}. فيه أن هذا الاستدلال لا يفيد المطلوب لأن المطلوب هو عدم إمكان تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومَيْن وظاهر أن لا مُلازمة بين هذا وبين عدم صحة الذهُول.

قوله : {لما فيه من اجتماع الضدين} لا يصح إذ لا مضادة بين العلم بالشيء والذهُول عن غيره وإنما يصح هذا لو كان المطلُوب هو وجوب تعلق العلم الحادث بمعلومين، ولا قائل به. كما علمت.

قوله : {لزم أن تقوم الذات العلية مقام الصفات كلها وهو باطل بإجماع المسلمين} سبق في كلام السيد الجرجاني أن معنى ما ذكره المعتزلة في نفي الصفات أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة؛ فإنه تعالى لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لذاته. وكذا الحال في القدرة؛ فإن ذاته تعالى مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا. ومرجع ذلك إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها عن الذات وحدها. فانظر ذلك مع حكاية المصنف الإجماع [5].

قولُه: {ولأجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي}. الأقربُ أنه تصحيف وصوابه ولأجل عدم استقامة الجري فحذف المضاف تصحيفاً ويدل عليه قول

---

(1) هكذا بالأصل، (بها) وكذلك في (المواقف).وهي الصواب. وفي باقي خ (بهما) بالتثنية.

(2) في المواقف (معلومان) وهي الصواب.

(3) انظر: المواقف وشرحها 2/ 61 - 62.

(4) الإشارة ترجع إلى قول السنوسي سابقاً ص 244 (والذي عند أئمتنا أن الصفة المتعلقة بالنسبة إلينا إنما تصلح أن تتعلق بمتعلق واحد فقط...).

(5) حيث قال في شرحه على كُبراه ص 247: (...وذلك باطل بإجماع المسلمين).

متبوعه: (المقترح)[1] فلما لم يستقم لُهم الجرْي على المسلك العقلي، صار قوم إلى التعدد في الكلام؛ هرَباً من لُزوم هذا المحال. وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع. انتهى.

قولُهُ: {ورُد عليْه بأن تعقل وجود الكلام بدون واحد محال، وهو ظاهر؛ إذ وجود الجنس لخ}. له أن يُجيب بأنها ليست أنواعاً حقيقية، وإنما هي باعتبار التعلق، فلا يمتنع وجوده بدونها.وقد صرح بذلك **العضد،**[2] **والسعد،**[3] وغيرهما.[4]

قوله: {وأجاب بعض المحققين لخ}. هذا الجواب صريح في أن المنفي هو التسمية، لا المعنى، فيكون المعنى أزلياً، وهو خلاف ما صرح به من وحدة الكلام في الأزل، وذلك أنه لما ورَد من قِبَل **النُّفاة**[5] أن الكلام يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي والإخبار بلا سامع والاستخبار بلا مخاطب وذلك سَفَهٌ وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس.

اختلف الأصحاب في الجواب فقال **ابن سعيد:**[6] كلامه تعالى في الأزل واحد، ليس أمراً، ولا نهياً، ولا غير ذلك من الأقسام. وإنما يصير أحَد هذه الأمور فيما لا يزال. فمع تصريحه بوحدَة الكلام أزلاً على ما في المواقف، وغيرها، لم يبق مجال لهذا التأويل. فالأحسن في الجواب ما ذكره العضُد، والسعد، وغيرهما، أنها أنواع ؛تحصل بحسب التعلق، فيمتنع استحالة وجوده بدونها، كما تقدم .

وأجاب الجمهور عن أصل الإيراد بأن السفه إنما يلزم لو خوطب المعدوم، وأمر في حال عدمه. وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن يكون فلا. وقد تقدم على ذلك.

---

(1) انظر: شرح الإرشاد 1/ 407، فصل، كلام الله – تعالى – واحد متعلق بجميع متعلقاته.

(2) انظر :المواقف 3/ 139

(3) انظر: المقاصد 3/ 118 – 119.

(4) كالمقترح في شرح الإرشاد 1/ 406.

(5) وهم المعتزلة، والحشوية، الذين نفوا الكلام النفسي القديم للباري تعالى. واحتجوا على ذلك بوجوه، انظر: شرح المعالم للفهري ص 357– 361، والمقترح في شرح الإرشاد 1 / 360– 409.

(6) انظر: شرح المعالم ص 360.

قوله : (وذهب الإمام الفخر لخ) قال في (**المحصل**): (هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام[1] عندنا واحدة خلافاً لبعض أصحابنا فإنهم أثبتوا لله خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. لنا: أن حقيقة الكَلام في الخبر، والأمر،[2] والنهي أيضاً خبر؛ لأنها إخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل، والترك هـ).[3] وفيه نظر لا يخفى.

قوله: {فقال ناصر الدين البيضاوي[4] لخ} هذا التعريف[5] **للوحدة** يتناول الكثرة المجتمعة المختلفة الحقائق؛ كإنسان، وفرس، وحمار، كما أن تعريف الكثرة بكوْن الشيء بحيث ينقسم إلى أمور؛ تشاركهُ في الحقيقة لا يتناول ما ذكر.

قال **السيد**: (فالأولى أن يقال: الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كوْنه بحيث ينقسم هـ).[6] واعلم أن مقتضى تعريف الوحدة والكثرة بما ذكر أنهما متقابلان ولا شك فيه لكن هل التقابل بالذات أو بالعرض زعم **العضد** أنه بالذات وأن التعريف المذكور يوذن بأن التقابل بينهما بالسلب والإيجاب. قال: إلا أن يجعلا أمرين يَسَعُهما ذلك المذكور ولكن لم يثبت. واعترضه **السيد**؛ بأن التقابل بالإيجاب والسلب إنما هو بين الانقسام وسلبه. ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهُوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه ينقسم مفهوم معاير لمفهوم الانقسام. قال: **فإن قُلت**: في العبارة مساهلة. والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام. **قُلْتُ**: على تقدير صحته لا يتأتى في الكثرة؛ لأن حقيقتها مركبة من الوحدات. فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام؛ كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات. وذلك مفهوم مغاير للانقسام، وإن كان مفهوم الانقسام ملازماً له هـ).[7] وفيه

---

(1) في خ ع (بكلام) نكرة

(2) في نسخة م ك: تقديم (والنهي) على (والأمر) وعليها علامة خ - ف. إشارة إلى تقديم، وتأخير.

(3) انظر: تلخيص المحصل ص 134، مسألة: (هذه الصفة...).

(4) انظر: طوالع الأنظار، للبيضاوي بشرح الأصفهاني، وحاشية الشريف الجرجاني ص 61، الفصل الخامس: في الوحدة والكثرة.

(5) انظر في تعريف (الوحدة، والكثرة) : المواقف 1/ 382، وشرح المقاصد 1/ 305-306، والمقترح 1/ 332-333.

(6) انظر : المواقف 1/ 387.

(7) انظر: المواقف وشرحها 1/ 387- 388، المرصد الرابع في الوحدة والكثرة.

نظر. إذ لا نسلم أن حقيقة الكثرة مركبة من الوحدات، وإنما معروض الكثرة مركبه من معروض الوحدة. فالكثرة قبول الانقسام، والوحدة عدمه. فليتأمل.

نعَم، قد يراد بهما معروضهما؛ فيقال: الواحد على ذي الوحدة، والكثير على ذي الكثرة. فالكثرة بهذا المعنى مركبة من وحدات. والقوم زعموا أنه لا تقابل بينهما بذات؛ لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع من جهة واحدة، وهما لا يعرضان لموضُوع واحد بالشخص؛ لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة. كما أن الوحدة جزء لها. والوحدة متقدمة على الكثرة. فلا تَضايف بينهما. وهي مقدمة للكثرة فلا تكون عدماً لها ولا ضداً. وإنما التقابل بينهما بالعرض وذلك لإضافة عرضتها لهما؛ وهي المكيالية والمكيلية، فإن الواحد مكيال للعدَد وعادله، والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها، والشيء من حيث إنه مكيال ؛ لا يكون مكيلاً وبالعكس. فبينهما تقابل التضايف بالعَرَض. وقد نقل عن **العضُد** في غير (**المواقف**) أنه قال : إن اعتبر التغاير بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالإيجاب والسلب وإن اعتبر بين ما صدقا عليه فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة [التي[1] هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي نظرا] على موضوع الكثرة فتبطلها [ولعينها[2]] كالمياه المتعددة إذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافِية إياها كماء واحد صُب في أوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لأن شأن الضِد إذ ورَد على محل الآخر أن يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك.

لا يُقَالُ: الوحدة إذا طرأت لا تَنْفي الكثرة بالذات، بل تبطل الوحدات المقومة لها، ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض، ومن شأن الضِد أن يبطله ضده بالذات لا بالعرض. لأنا نقول: إبطال الوحدات المقومة عين إبطال الكثرة لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فإنه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وإن كان المتصور محالاً ولم

(1) من قوله (التي إلى قوله نظرا) ساقط من خ م، د وكتب بعض الألفاظ في الهامش لكن فيه محو.

(2) هذه الكلمة غير واضحة وفي خ م، د عليها رمز خ . ولعلها (وتنفيها) كما سيأتي له بعد قليل، وهكذا يظهر من خ الأصل، وسقطت من خ ع.

يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فإن التصور ها هنا محال كالمتصور.

قال السيد:[1] (يعني[2] هاهنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول إن كانت تلك الأشياء باقية بأعينها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجمُوع من حيث هو مجمُوع فلا اتحَاد في الموضوع ولا إبْطال للكثرة وإن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحَاد في الموضوع أيضاً لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريَان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمة من الوحدات فإن حقيقة الاثنين مثلا وحْدَتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وإذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتهما تقابل بالذات أصلاً.

هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا أن بين مفهومي تعريفهما تقابل[3] بالذات أو بالعرض والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية إحداهما على الأخرى المبطلة إياها تقابل التضاد باطل مما عرفت مِن عدم الاتحاد في الموضوع ولأن الكلام في حقيقتهما لا في أفرادهما والوحدة المذكورة أعني الوَحْدة الطارية عل مجموع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة إياه فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المصنفين من قال الوحدة والكثرة ضِدَّان إذ نحن لا نوجب بين الضِدَّيْن غاية الخلاف مع أن الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا يوجب أيضا

---

(1) في هامش خ ح ب، وخ ع طرة مفيدة: (يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم، وإن كان التصور محالًا، ولا يمكن تصور رفع الجزء مع بقاء الكل، فالتصور محال كالمتصور).

(2) هكذا بالأصل. وفي باقي خ (بقي) وفي المواقف كذلك (بقي) وهي الصواب، لأن هذا من زيادات السيد على العضد.

(3) هكذا بالأصل، وخ م ك، د، وخ ع [تقابل] بالرفع. مع أنه اسم أن. مؤخر. ويمكن أن يجعل في (أن) ضمير شأن فيصح رفعه.

امتناع تقدم أحد الضدين بالآخر مع أن الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا يشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم أنا نعلم أن ذاتيهما يتقابلان مع قطع النظر عن المكيالية، والمكيلية، وهذا أيضاً مردود بأن ذلك الجزم منا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصُوف بهما شيئاً واحداً. وليس يلزم من ذلك تقابلهما. وإنما يكونان متقابلين بالذات إذ نسبهما العقل إلى شيء واحد، وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع مِن حُصول الآخر. فتأمل واللهُ الموفِق هـ).[1]

قوله: {لأنه[2] ليس بشيء عند أهل السُنة}. هذه المسألة مِن أمهات المسائل الكلامية إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة، والقائلون بشيئية المعدوم :**أبو الحسن البصري، وأبو الهذيل العلاف، والكعبي**، وغيرهم من **المعتزلة**. ومحل الخلاف: المعدوم الممكن، فأما الممتنع فمنفي[3] لا تقرر لهُ أصلًا باتفاق. قال **الإمام الرازي**:[4] المسألة متفرعة على زيادة الوجود على الماهية، فمن لم يقل به لا يمكنهُ القول بشيئيته. وقال بعضهم: يمكن أن يعكس ؛ فإن من قال بها يجبُ أن يقول بزيادة الوجود الخارجي، والذهني، فالمعدوم في الخارج يكون شيئاً في الذهن، وأما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء مطلقاً فكَلاًّ. فالشيئية عندهم تساوي الوجود. وإن غايرته ؛لأن قولنا: السواد موجود؛ يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء هـ).[5]

---

(1) انظر :شرح المواقف 1/ 389 – 390، وشرح المعالم، للفهري ص 113 – 118.

(2) أي المعدوم.

(3) في هامش خ ع طرة مخرجة على قوله (فمنفي) هكذا(كشريك الباري واجتماع الضد).

(4) انظر: كتاب الأربعين، للرازي ص 56، المسألة الثانية : في أن المعدوم ليس بشيء.

(5) من قول أبي حفص (هذه المسألة من أمهات إلى قوله السواد شيء) هو نص كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 1/ 265.

وفي (**المحصل**): (زعم أبو يعقوب الشحام،[1] وأبو علي الجبائي،[2] وابنهُ أبو هاشم،[3] وأبو الحسن الحياط،[4] وأبو القاسم البلخي،[5] وأبو عبد الله البصري،[6] وأبو إسحاق بن عياش،[7] والقاضي عبد الجبار بن أحمد،[8] وتلامذته: أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذواتاً، بل في جعل تلك الذوات موجودة. واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها واتفقوا على أن الثابت من كل نوْع من تلك المعدومات عدد غير متناه.

وأما **الفلاسفة** فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهيات؛ غير وجُوداتها. واتفقوا على أنه يجوز تعري تلك المَاهيَات عن الوجُود الخارجي؛ فإنا نتعقل المثلث وإن لم يكن له وجُود في الخارج. وهل يجوز تعريها عن الوُجودين معاً؛ أعني الخارجي،

---

(1) هو يوسف بن عبد الله بن إسحاق بن عبد الله بن إسحاق أبو يعقوب الشحام، متكلم معتزلي من أهل البصرة،من أصحاب أبي الهذيل العلاف، إليه انتهت رئاسة المعتزلة بها في وقته، وولي الخَراج في أيام الواثق. توفي سنة 280هـ من مؤلفاته: تفسير القرآن، والاستطاعة على المجبرة، والإرادة، ودلالة الأعراض. انظر: الأعلام 8/ 239، وطبقات المعتزلة ص 27، وفضل الاعتزال ص 280، ولسان الميزان 8/ 560، تحقيق أبي غدة.

(2) تقدمت ترجمته

(3) تقدمت ترجمته

(4) الذي في المحصل ص 37 (وأبو الحسين الخياط) وهو الصواب. وهو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين ابن الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد. تنسب إليه فرقة منهم تدعى (الخيّاطية) له كتب، منها (الانتصار) في الرد علي ابن الراونديّ، و(الاستدلال) و(نقض نعت الحكمة) انظر: سير النبلاء 14/ 220، ولسان الميزان 4: 89، وتاريخ بغداد 11: 87 واللباب 214، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص 85-88، والأعلام للزركلي 3/ 347.

(5) تقدمت ترجمته

(6) تقدمت ترجمته

(7) ابن عياش: هو إبراهيم بن عياش البصري، أبو إسحاق، من مشايخ القاضي عبد الجبار الهمذاني، ورع، زاهد، له مجالس يحضرها أهل بغداد، من الطبقة العاشرة من المعتزلة. له مؤلفات، منها: إمامة الحسن والحسين، وإيضاح البرهان. انظر: المحيط بالتكليف ص 424. نقلاً عن حاشية تحرير المطالب ص 88.

(8) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره.ولي القضاء بالريّ، ومات فيها سنة (415 هـ) له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن) و(الأمالي) و(المجموع في المحيط بالتكليف)، و(شرح الأصول الخمسة)، و(المغني في أبواب التوحيد والعدل)، و(تثبيت دلائل النبوة) و(متشابه القرآن). انظر: الأعلام للزركلي 3/ 273-274، وطبقات الشافعية للسبكي5/ 97، رقم الترجمة 444، ولسان الميزان 5 / 54، رقم الترجمة 4541، تحقيق: أبي غدة، وتاريخ بغداد12/ 414، رقم الترجمة 5759، تحقيق: بشار.

والذهني.؟ نَصَّ ابنُ سِينَا في المقالة الأولى من (الإلهيات) في (الشفا)[1] أنه لا يجوز. ومنهم من جوَّزه. واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة ولا كثيرة؛ لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد وإذا اعتبرت السواد فقط في هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إنا لا نعتبر إلا السواد بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة. واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة بالغير. قالوا: لأن كل ما بالغيْر يجب ارتفاعه بارتفاع ذلك الغير فلو كان السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سواداً لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال لأن المحكوم عليْه هو السواد والمحكوم به أنه ليس بسواد والمحكوم عليه لابُدَّ مِن تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سواداً لا محالة حال ما لا يكون سواداً وهو محال هـ).[2]

وقد استدلَّ مَن نَفى كوْنَ المعدوم شيئاً بوجُوه: **الأوَلُ**: أنه لا معنى للوُجُود سوى الثبوت فلو كان ثابتاً لكان موجودا [هذا خلف][3] ورُد بأن الثبوت أعم من الوجُود فلا يلزمُ من ثبوت المعدوم في الخارج وجُودُه فيه فإن فسرتم الثبوت بالوُجُود فالنزاع لفظِيٌّ لأن من قال هو ثابت أراد معنى أعم من الموجود ومن أراد ليسَ بثابت أراد به معنىً أنه ليس بمَوْجُود. **الثاني**: أن الذوات المتقررة عند القائلين بالشيئية في العدم غير متناهية لقولهم الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية، وذلك محال بالتطبيق؛ لأنها إذا أخذت بدُون ما خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه وهو الخارج إلى الوجود؛ فإن الموجودات متناهية اتفاقا، والعدَد الأكثر بمتناه متناه فالكل متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف[4] ونقض بمراتب الأعداد وبمعلومات الله تعالى فإنها زائدة على مقدورا ته مع أن كل وحدة منهما غير متناهية. **الثالثُ**: الذوات إما واجبة التقرر، فتكون واجبة، ويلزم تعدد

(1) انظر: كتاب الإلهيات من الشفاء لابن سينا ص 39 - 48.

(2) انظر: تلخيص المحصل ص 37 - 38.

(3) هكذابالأصل. وفي باقي خ [هف] هكذا كتبت. ومعناها انتهى قوله . تأمل

(4) هكذا بالأصل وفي خ م د، ك (هف) ومعناها انتهى قوله.تأمل

الواجب، أولا، فتكُون محدَثة مسبوقة بالنفي. وأجيب بأن الواجب هو ما يجب وجودُه لا ما يجب تقرره. **الرابع**: أن العَدَم صفة نفي، والموصوف بالنفي نفي، كما أن الموصوف بالإثبات إثبات. وأجيب بمنع أن الموصوف بالنفي نفي؛ لجواز اتصاف الموجودات بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها ؛ كاتِصاف زيد بالعمى. **الخامسُ**: أن المعدومات الثابتة في العدم إن تباينت لذواتها، كان كل شيئين مختلفين بالذات، فيكون كل فردين موجودين مِن نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين بالذات.

وإن اتحدت لذواتها لم يكثر الوُجُود، فيلزم انحصار النوع الواحد كسواد مثلاً فَرد وإن لم تتحد كما لم تتباين. فالمعدوم مورد للمتزايلات، وتلزم السفسطة ؛ بأن يلزم تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم .

وأجيب: بأن الذوات إن أريد بها الماهيات اخترنا أنه لا تباين بها ولا اتحاد ولا يلزَم كوْنُها مورداً للمتزايلات إذ التمييز إنما يعرض للهويات الثابتة للعَدَم فكل ما تمتاز به هوية عما عداها فإنه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات وجواز تعاقب الوحدة والكثرة على الماهية لأمر خارج عنها لا يضر لأنهما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وإن أريد بالذوات الهويات فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولكُم فكل شيئين مختلفان بالذات **قلنا**: نعَم؛ إذ كل هُويتين مختلفان بالذات أي بالهُوية والحقيقة الشخصية **السادِسُ**: أن القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية لأن الذوات أزلية والوجود حال والحال لا تتعلق بها القدرة لأن الأحوال ليست معلومة، ولا مجهولة، ولا مقدورة، ولا معجوزاً عنها. وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات لأزليتها ولا بالوجود لكونه من الأحوال لم يكن الباري تعالى وتقدس موجبا للممكنات، ولا قادرا على إيجادها، وذلك كفر صريح. لا يقال: تأثير قدرته تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود؛ لأنا نقول: ذلك الاتصاف عدمي؛ فلا يكون أثراً للمؤثر.

قال السيد الشريف: (وفيه بحث؛ لأن المراد أن القدرة إنما تجعل الذات متصفة بالوُجود لا أنها توجد الاتصاف والفرْق بين ألا ترى أن الصباغ يجعل الثوب متصفاً بالصبغ وإن لم يكن موجداً لاتصافه به هـ).[1] ومعنى جعل الثوب متصفاً بالصبغ؛ إفادته إياه. وعلى قياسه يكون معنى جعل الذات متصفة بالوُجود إفادتها الوُجود، فيكون الوُجود مفاداً، كما أن الصبغ كذلك. ولا يلزم من كونه مفاداً لها أن يكون مجعولاً في حد ذاته كمَا لا تكون هِي مجعولة أيضاً في نفسها بل هي في كونها موجودة مجعولة. السابع: أنه لو كان المعدوم ثابت[2] لكان المعدوم المطلق أعم من المنفي لشموله الثابت والمنفي فيكون مفهُوم المنفي متميزاً عن مفهُوم المعدوم وإلا لكان المفهوم الأعم عَين الأخص وهو محَال وإذا كان متميزاً كان ثابتاً إذ كل متميز ثابت عندكم فيكون المنفي ثابتاً [هف] وهذا الوجه إلزام للمعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت وهو ظاهر إن أرادوا الثبوت في الخارج فأما إن أرادوا مطلق الثبوت فلا إذ لا خفاء في اقتضاء التميز الثبوت العلمي فلا منافاة بين كوْن المنفي منفياً أي لا ثبوت له في الخارج ولا تقرر وكونه ثابتاً في العلم الأزلي مثلاً واحتج المثبتون بوجهين أحدهما أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت أما الأولُ فلأنه يتصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره وأيضا فإن بعضه مراد دون بعض وبعضُه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك وأما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشيرُ إليهَا العقل.وذلك لا يتصور إلا بتعينه، وثبوته في نفسه. والنفي الصِّرف لا تعيُّن له في نفسه، ولا إشارة إليه عقلا. والجواب: النقض بما وافقوا على أنه منفي كالممتنعات؛ فإن بعضها كالشريك متميز عن بعض كاجتماع الضِّديْن والخياليات، كبحر مِن زِئبق،[3] وجبَل من ياقوت، وإنسان ذي رأسيْن، فإن بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقاً. لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف، والألوان، والأشكال المخصوصة.

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 271، وكل تلك الوجوه التي ذكرها أبو حفص ملخصة من المواقف 1/ 266- 271، وانظر شرح المقاصد 1/ 193 - 195.

(2) هكذا بالأصل، وخ ع، وخ م د، ك (ثابت) بالرفع. مع أنها خبر كان. ويمكن أن يكون وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة. وفي المواقف 1/ 271 (ثابتاً) بالنصب.

(3) الزئبق:مادة رطبة متكونة من الأدخنة والأبخرة. انظر:كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1579.

وعندهم أن الثبات في العدم ذوات الجواهر، والأعراض، من غير أن تتصف هنالك الجواهر بالأعراض، وبنفس الوجود لأنه متميز عن العدم وغيره أيضاً ولا ثبوت لهُ في العدم اتفاقاً، وبالتركيب؛ فإنه متميز أيضاً عن غيره ولا تقرر له في العدم، وبالأحوال؛ فإنها ليست ثابتة في العدم عند نُفاتها. وبالجملة إن أردتم بالتميز القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر أنه لا يوجب الثبوت وإلا لكان المنفي ثابتاً، وإن أردتم به غير ذلك مَنَعْنَاه. ثانيها: أن المعدوم متصف بالإمكان، فهو صفة ثبوتية فكان المتصف به ثبوتياً. وجوابه: منع أن الإمكان ثبوتي. واعلم: أن صاحب (**المواقف**) بعد ما ذكر هذا البحث المعنوي وهو أن المعدوم شيء أم لا، ذكر ما تمسك به الفَريقانِ على نحو ما تقدم ذكرَ خاتمة في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه، وهو بحث لفظي. فقال مانصه: (**الشيء**[1] عندنا: الموجود.

وقال **الجاحظ**،[2] **والبصرية**:[3] هو المعلوم. ويلزمهم المستحيل. وقال **الناشي**[4] **أبو العباس**: الشيء هو: القديم وللحادث مجاز. وقالت **الجهمية**: هو الحادث.

---

(1) في هامش خ ع طرة : (قال تعالى: أولا يَذْكُر الانسانُ أَنَّا خلقناه مِن قبلُ ولم يكُ شَيئاً).

(2) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. سنة 255هـ له تصانيف كثيرة، منها «الحيوان» أربعة مجلدات، و«البيان والتبيين» و«سحر البيان» و«التاج» ويسمى أخلاق الملوك، و«البخلاء» و«المحاسن والأضداد» وغيرها. انظر الأعلام 5/ 74، ومعجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 5/ 2101، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ) المحقق: إحسان عباس الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م. وأمراء البيان 311 - 493 وطبقات المعتزلة: 67، وبغية الوعاة 2/ 228.

(3) من المعتزلة.

(4) في المواقف 1/ 275: (الناشيء أبو العياش) بالياء المثناة من تحت والشين المعجمة. والذي وجدته في كتب التراجم (أبو العباس) وهو النَّاشِئ الأَكْبَر، عبد الله بن محمد، الناشئ الأنباري، أبو العباس: شاعر مجيد، يعد في طبقة ابن الرومي والبحتري. أصله من الأنبار. أقام ببغداد مدة طويلة. وخرج إلى مصر، فسكنها وتوفي بها. وكان يقال له: ابن شرشير. وهو من العلماء بالأدب، والدين، والمنطق. له قصيدة علي رويّ واحد، وقافية واحدة، في أربعة آلاف بيت، في فنون من العلم. وكان فيه هَوَس. انظر : تاريخ بغداد 10/ 92، والوافي بالوفيات 17/ 282، والأعلام للزركلي 4/ 118.

وقال هشام بن الحكم:[1] هو الجسم. وقال أبو الحسين البصري:[2] و[الصسى][3] هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم. وهو الحق على ما ساعد عليه اللغة، والنقل، والظاهر معنى. قال السيد: فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم: الموجود شيء تلقوْهُ بالقبول. ولو قيل: ليس بشيء قابلوه وأنكروه. ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً، أو حادثاً، جسماً، أو عرضاً هـ).[4] وفيه نظر؛ إذ لا يقتضي هذا إلّا كُلّ موجود شيء وأنه لا يطلق عليه أنه ليس بشيء ولا يستلزم أن يكون كل شيء موجوداً إذ لا يلزم أنهم لا يطلقون على المَوجود إلا شيء أن لا يطلقوا شيئاً إلا على المَوجود ثم قال في (المواقف وشرحها) ونحو: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[5] ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم فيبطل قول الجاحظ.

وقوْلُه: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[6] ينفي اختصاصه بالقديم. فيبطل قول هشام بن الحكم، وقول لَبِيد: {ألا كُلُّ شيء ما خلا اللهَ باطل}[7] ينفي اختصاصه بالحادث.

---

(1) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي وكان من كبار الرافضة ومشاهيرهم وكان مجسما يزعم أن ربه طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ويزعم أن علم الله محدث، كان من الغلاة ويقول: بالجبر الشديد ويبالغ في ذلك ويجوز المحال الذي لا يتردد في بطلانه ذو عقل. وله مصنفات، منها: الإمامة، والقدر، والشيخ والغلام، والدلالات على حدوث الأشياء، والرد على المعتزلة، والرد على الزنادقة، وغير ذلك. (ت: سنة 190ه)ـ انظر: فهرست ابن النديم 1/ 217 – 218، ولسان الميزان 6/ 194، والفصل في الملل لابن حزم 5/ 42، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص 62، 98، 101، 115.

(2) سبقت ترجمته

(3) هكذا بالأصل، و باقي خ. وهي غير واضحة. وفي المواقف 1/ 275 (والنصيبيني) من معتزلة البصرة.

(4) نظر :المواقف وشرحها 1/ 275 –276، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للزاهد الصّفار ص 221- 228، فقد أجاد وأفاد.

(5) سورة مريم آية: 9

(6) سورة البقرة آية: 284.

(7) انظر: ديوان لبيد بن ربيعة العامري (ت 41هـ) ص 85، اعتنى به: حمدو طمّاس، الناشر: دار المعرفة الطبعة: الأولى، 1425 هـ – 2004 م. ولبيد: سبقت ترجمته.

فيبطل قول الجهمية[1] هـ ببعض اختصار).[2] وقد يقال: ذكر الخلق في الآية الأولى قرينة خصصته بالموجود الخارجي والمعنى جعلتك موجوداً خارجياً مادة ثم صورة من قبل ظهورك بهذا الكمال لم تكن قبل ذلك الخلق موجوداً خارجياً أصلاً؛ لا مادة، ولا صورة. وإنما شاع استعمال الشيء في الوجود الخارجي لمسيس الحاجة إلى بيان أحكامه، وكثرة تعلق الأغراض في المحاورات بأحواله، لا لأن الواضع خصه به.

وقد قال سيبويه في: (باب بيان مجاري أواخر الكَلِم من العربية وإنما يخرج التأنيث[3] ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذَكَر هو أم أنثى والشيء مذكر[4])[5]. وهو صريح في أن الشيء يقع على كل ما يخبر عنه فيتناول الموجود، والمعدوم.

وقد صرح في (شرح المقاصد):[6] أنه يستدل على عموم تعلق علمه تعالى بقوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾.[7] فلو كان شيء في المعدوم مجازاً، لكان مستعملاً في حقيقته، ومجازه؛ من حيث كان هذا البحث من المباحث اللغوية فما بال اختلاف المتكلمين فيه. وقول المصنف: {احتراز من المعدوم فإنه ليس بشيء} معناه: لا يطلق عليه حقيقة على رأي أهل السنة ولينظر ما وجهُه وما الذي دعاهم إلى هذا المذهب، ؟ مع أن قاعدة الأشعري :المحافظة على الظواهر فيما أمكن. وقد ورد إطلاقه على المعدوم كتاباً، وسُنة. والأصل الحقيقة. فليتأمل والله أعلم.

---

(1) عامة المتكلمين على اطلاق لفظ (الشيء) على الله تعالى ما عدا الجهمية، وأن اثبات الشيء عندهم، يرجع لمجرد إثبات الوجود.انظر: مقالات الإسلاميين 2/ 180 – 181، والتوحيد، للماتريدي ص 39، وأصول الدين، للبزدوي ص 22، والتمهيد، للنسفي ص 151.

(2)انظر: المواقف وشرحها 1/ 276،

(3) في (الكتاب) هكذا (وإنما يخرج التأنيث من التذكير...).

(4) في (الكتاب) هكذا (...والشيء ذكر).

(5) انظر: الكتاب لعمرو بن عثمان، بن قنبر، الحارثي بالولاء، أبي بشر، الملقب سيبويه (ت: 180هـ) 1/ 22، (هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية). تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة: الثالثة، 1408 هـ – 1988 م.

(6)انظر: شرح المقاصد 3/ 86.المبحث الثالث في:أنه تعالى عالم،خاتمة.

(7)سورة البقرة آية: 282.

قوله: {قد اختلف في الوحدة لخ}. قال في **(شرح المقاصد)**: (نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة[1] وجوديتَانِ أو عدميتان وتمسك كل من الطرفين مشعر بعضها بأن المرَاد بالوجودي الموجود و بالعدمي المعدوم، وبعضها بأن المرَاد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم، وبالوُجُودي ما لا يَدخُل. فمن متمسكات الفلاسفة أن الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وأنها نقيض اللا وحدة العدمية لصدقها على الممتنع، وأنها لو لم تكن موْجُودة لَمَا كان شيء ما واحدا لِعدم الفرْق بين قولنا: وحدته، وبين قولنا: لا وحدة له. والكل ظاهر الفسَاد.

ومنها ما أورده **الإمام**[2] مِن أن الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة؛ لأنها المقابل لها والكثرة إما أن يكون أمراً عدمياً ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم وهو مُحَال. وإما أن يكون أمراً وجودياً، وهو عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم أن مجمُوع العدميات أمراً وجوديا،[3] وهو محال. ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية. ولزم منه كون الكثرة وجودية؛ لكونها عبارة عن مجموع الوحدات. ورُد بأن سلب العدمي قد يكون عدمياً، كالامتناع اللامتناع. ومن متمسكات المتكلمين أن الوحدة لو كانت موجُودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوياً للوحدة ولكانت الوحدات متشاركة في الوحدة متمايزة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل. والجوابُ بأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، أو بأن وحدة الوحدة عينها اعتراف بأنها من الاعتباريات العقلية التي لاتحقق لها في الأعيان كما مر في الوجوب والامكان. ومنها أنه لا يعقل في الوحدة إلا عدم الانقسام، ومن الكثرة إلا المتألف من الوحدات. ورُدَّ بأن هذا عين الدعوى هـ).[4] ونحوُهُ في **(المواقف وشرحه)**.[5]

---

(1) في هامش خ م د [الوحدة والكثرة] هل هما وجوديتان أو عدميتان

(2) المراد بالإمام: فخر الدين الرازي

(3) هكذا بالأصل، وجميع خ (أمرا وجودياً) بالنصب، مع أنه في الظاهر خبر (أنّ) ينبغي أن يكون مرفوعاً، اللهم أن يجعل خبراً ل(كان) محذوفة.

(4) انظر: شرح المقاصد 1/ 307 - 308

(5) انظر: المواقف وشرحها 1/ 385.

قوله: {الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهية لخ}. هذا هو المسمى (ببرهان التمانع)[1]

وقد أطنب المصنف[2] في تقريره وتحريره على ما في (شرح المقاصد): (أن يقال: لو وجد إلَهَانِ بصفات الألوهية فإذا أراد أحدهما أمراً كحركة جسم مثلا فإما أن يتمكن الآخر مِن إرادة ضده أولاً وكلاهما مُحال أما الأول فلأنه لو فرض تعلق إرادته بذلك الضِد فإما أن يقع مُرادهما وهو محال لَاستلزامه اجتماع الضِدين أو لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الإلهيْن الموصفيْن بكمال القدرة على ماهو المفرُوض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفرُوض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمن واحد معين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجْز مَن فُرِض قادراً حيث لم يقع مُراده وأما الثاني فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعني إرادة الضِد قال في(شرح المقاصد): (والمقدمات كلها بينة سوى هذه فإنها ربما تمنع ويقال لانسلم مخالفة أحدهما للآخر وإرادة ضد ماأرادهُ ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجْزاً.

وذلك أن المحل في نفسه ربما يصير ممتنعاً بحسب شرط ككوْن الجسم في هذا الحيِّز حال الكون في حيز آخر. والجواب أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع أعني كونه في آن واحد في حيزيْن فكذا ها هنا يمتنع اجتماع إرادتين وهو لا ينافي إمكان كل منهما فيتعين أن لزوم المحال إنما هو من وجوه الضِد فإن قيل كل منهمَا عالم بوُجوه المصالح والمفاسد فإن علِما[3] المصلحة في أحد الضِدين امتنع إرادة

---

(1) انظر: في تقرير هذا الدليل(أبكار الأفكار) للآمدي 1/ 522 - 542، - وقد ضَعَّف (هذا المسلك) رغم أنه قال(...وعليه اعتمد أكثر أئمتنا)، أي الأشاعرة. ومال إلى الاستدلال بالسمع كما فعل المعتزلة - وشرح المعالم للفهري ص 419 - 427، وشرح اللمع، له أيضاً ص 26، والمواقف وشرحها 3/ 62 - 65، والمقترح على الإرشاد 1/ 265- 271، وتحرير المطالب، للبكي ص 183 - 184. ونهاية الاقدام في علم الكلام، للشهرستاني ص 86 - 96، فقد اعترض مسلك المعتزلة، وبين أن التمانع إما في الفعل، وإما في الاستغناء بالذات.

(2) أي الإمام السنوسي في شرح كبراه ص 259 - 264.

(3) هكذا بالأصل، وخ م ك. وفي خ م ك (علمت) وفي خ ع (علمنا)

الآخر قُلنَا لو سلم كون الإرادة تابعة للمصلحة بفرض الكلام فيما إذ استوت في الضِدين وجوه المصالح فإن قيل ما ذكرتم لازم في الواحد إذ وجد القَدْر فإنه لا يبقى قادراً عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم أن يصلح للألوهية قلنَا عدَم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزاً بل كمالاً للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فإنه عجز بتعجيز الغير إياه هـ). قال[1] وهذا البرهان يسمى (**برهان التمانع**) وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[2] فإن أرِيد بالفساد عدم التكوين فتقديره أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض لأن تكوينهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بإحداهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة وأما الآخر فلِمَا مَرَّ. وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره أنه لو تعدَّدَ الإله لكان بينهما النزاع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار هـ).[3] والذي حرَّرهُ في (**شرحي التلخيص**)[4] و(**شرح العقائد النسفية**)[5] أن الآية من قبيل الاستدلال بالخطابة[6] وأنها حجة إقناعية قال في(**شرح العقائد**): (واعلم أن قوله تعالى:

---

(1) أي السعد

(2) سورة الأنبياء آية: 22.

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 24 – 26، الفصل الثاني في التنزيهات...

(4) لقد مثّل بهذه الآية في شروح التلخيص في موضعين: الأول في باب حذف المسند 2/ 70 – 74، والثاني في علم البديع، المذهب الكلامي 4/ 369. ونص عبارته في (المطول شرح التلخيص) ص 435 – 436، علم البديع، المذهب الكلامي. (...وفي التمثيل بالآية – لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا – رد على الجاحظ؛ حيث زعم أن المذهب الكلامي ليس في القرآن. وكأنه أراد بذلك ما يكون برهاناً؛ وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية القطعية التي لا تحتمل النقيض بوجه ما. والآية ليست كذلك؛ لأن تعدد الآلهة ليس قطعي الاستلزام للفساد، وإنما هو من المشهورات الصادقة).

(5) انظر: شرح العقائد النسفية للسعد ص 62 – 64.

(6) الخطابة: هي قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي، أو مقدمات مظنونة معتقد فيها اعتقاداً راجحاً، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم؛ من تهذيب الأخلاق، وأمر الدين، والدنيا، أو تنفيرهم مما يضرهم من ذلك؛ كما يفعله الخطباء والوعاظ. انظر: تحرير القواعد المنطقية ص 169، والتهذيب ص 424 – 425، وشرح السلم المنورق لأحمد بن عبد الفتاح بن يوسف بن عمر الملوي المجيري، أبي العباس شهاب الدين (ت: 1181 هـ)، ص 149، بحاشية أبي العرفان محمد بن علي الصبان. (ت: 1206هـ). الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. 1357هـ/ 1938م/ 459.

﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع. والتغالب عند تعدّد الحكم على ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1] وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما من هذا النظام المشاهد فمجرَّدُ التعدّدِ لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام.

وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطيّ السماوات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنهُ لو فرض صانعاً لم يُوجَد مصنوع. لأنا نَقُولُ: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدَم تعدّد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع. على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التمكن بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان. فإن قيل: مقتضى كلمة (لو) أن انتفاء الثاني[2] في الماضي بسبب انتفاء الأول[3] فلا يفيد إلا الدّلالة على أن انتفاء الفسَاد في الزمن الماضي بسبب انتفاء التعدّد.

---

(1) سورة المؤمنون آية: 92.

(2) وهو جوابها.

(3) وهو شرطها. وهذا على مذهب من يقول في (لو) حرف امتناع لامتناع. قال ابن هشام : وهذا هو القول الجاري على ألسنة المعربين، ونص عليه جماعة من النحويين. وهوباطل بمواضع كثيرة. وقال أيضاً : وفيه خلاف، فأما ابْن الْحَاجِب فَإِنَّهُ قَالَ فِي أَمَالِيهِ : ظَاهر كَلَامهم أَن الْجَواب امْتنع لِامْتِنَاع الشَّرْط لأنهم يذكرونها مَعَ لَوْلَا فَيَقُولُونَ لَوْلَا حرف امْتنَاع لوُجُود والممتنع مَعَ لَوْلَا هُوَ الثَّانِي قطعا فَكَذَا يكون قَوْلهم فِي لَو وَغير هَذَا القَوْل أولى لِأَن انْتِفَاء السَّبَب لَا يدل على انْتِفَاء مسببه لجَوَاز أَن يكون ثمَّ أَسبَاب أخر وَيدل على هَذَا ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ فَإِنَّهَا مسوقة لنفي التَّعَدُّد فِي الْآلهَة بامتناع الْفساد لَا أَن امْتنَاع الْفساد لِامْتِنَاع الْآلهَة لِأَنَّهُ خلاف الْمَفْهُوم من سِيَاق أَمْثَال هَذِه الْآيَة وَلِأَنَّهُ لَا يلْزم من انْتِفَاء الْآلهَة انْتِفَاء الْفساد لجَوَاز وُقُوع ذَلِك وَإِن لم يكن تعدد فِي الْآلهَة لِأَن المُرَاد بِالْفَسَادِ فَسَاد نظام الْعَالم عَن حَالَته وَذَلِكَ جَائِز أَن يَفْعَله الْإِلَه الْوَاحِد سُبْحَانَهُ اهـ وَهَذَا الَّذِي قَالَه خلاف الْمُتَبَادر فِي مثل: لَو جئتني أكرمتك. وَخلاف مَا فسروا بِهِ عبارتهم إِلَّا بدر الدّين فَإِن الْمَعْنى انْقَلب عَلَيْهِ لتصريحه أَولا بِخِلَافِهِ وَإِلَّا ابْن الخباز فَإِنَّهُ من ابْن الْحَاجِب أَخذ وعَلى كَلَامه اعْتمد وَسَيَأْتِي الْبَحْث مَعَه. وَقَوله: الْمَقْصُود نفي التَّعَدُّد؛ لانْتِفَاء الْفساد مُسلم. وقال أيضا: وقد اتَّضَح أَن أفسد تَفْسِير ل (لَو) قَول من قَالَ: حرف امْتنَاع لِامْتِنَاع. انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: 761هـ) ص 337، 339، 342. تحقيق : د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، 1985م. وانظر: أمالي ابن الحاجب، (ت 646هـ) 1/ 309. دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة. الناشر: دار عمار - الأردن، دار الجيل - بيروت. وشرح ألفية ابن مالك، لبدر الدين ابن الناظم، (ت 686هـ) ص 504، فصل لو. دار الكتب العلمية، تحقيق، محمد باسل عيون، ط 1، 1420هـ 2000م.

قُلنا: نعَم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل في الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغيّر. والآيةُ من هذا القبيل. وقد يشبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالَيْن بالآخر فيقع الخبط هذا كلامه).[1] وقبله **ابن الغرس**.[2] وشنّع عليهِ بعضُهم قائلًا: إنّ هذا يستلزم أن يعلم الله تعالى رسوله ما لا يَتِمّ الاستدلالُ به على المشركين؛ فيلزم أحد أمرين محذورَيْن: إما الجهل، أو السّفه. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقد تصدّى تلميذه[3] **العلامة علاء الدين البخاري**[4] لردّ هذا التشنيع بكلام حسن؛ مُحَصّلهُ: أن الناس متفاوتون في التأثير والانفعال؛ فمنهم من يتأثر بالخطابة ما لا يتأثر بغيرها؛ من جدل، أو برهان، ومنهم من يقتنع بالجدل، ومنهم من لا يقنعه إلا البرهان، ومنهم من لا يَردَعُهُ إلّا السيف والسِّنان. والنبي ﷺ بعث إلى الناس كافة، وخاطب الناس على قدر عقولهم، وكان حريصاً على هدايتهم، رؤوفاً رحيماً بهم، كما وصفه الله تعالى.[5]

وجاء بهذه الأوجه كلها لأنه المعلِم الأكبر وهذه الأوجه بمثابة الأدوية التي يعالج بها المَرضى والحكيم هو الذي يعالج كُلاً بما يناسبه وربما انتفع بعض الناس بالخطابة وتضرّر بالبرهان كما تضرر رياح الورد بالجعل انظر كلامه في **(حواشي الكمال بن أبي شريف على شرح النسفية)** وقد ذكر في الاستدلال على وحدانية

---

(1) انظر: شرح العقائد النسفية للسعد ص 62 – 64.

(2) هو محمد بن محمد بن خليل بدر الدين أبو اليسر القاهري الحنفي، المعروف بابن الغرس، والغرس لقب جده الخليل، توفي سنة 894هـ له : رسالة الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية، والمعروف برسالة ابن الغرس في القضاء، وحاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية، وكتاب في أدب القضاء. انظر: الضوء اللامع 9/ 280، والأعلام للزركلي 7/ 280، ومعجم المؤلفين 11/ 277.

(3) أي تلميذ السعد.

(4) هو محمد بن محمد بن محمد بن محمد،علاء الدين أبو عبد الله البخاري شيخ الحنفية في عصره، نشأ ببخارى وتفقه على أبيه وخاله العلاء عبد الرحمن، وأخذ الأدبيات والعقليات عن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، وتقدم في الفقه والأصلين، وأتقن فن المعاني والبيان...انظر: الضوء اللامع 9/ 751، وشذرات الذهب 7/ 241، والبدر الطالع 2/ 260، وهدية العارفين 2/ 191، والأعلام 7/ 46، ومعجم المؤلفين 11/ 294.

(5) أي بقوله ﴿...حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾. سورة التوبة آية 129.

الإله الحق[1] وجوه[2] أُخَر: منها أنه لو وجد إلهان متصفان بصفات الألوهية فإذا قصَدا إلى إيجاد مقدور معيّن كحركة جسم معيّن في زمن معيّن فوقوعه إما أن يكون بهما فيلزم مقدوريْن قادريْن مستقلين، وإما أن يكون بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية هو القدرة الذاتية وللمقدورية هو الإمكان ونسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السويّة من غير رُجحان لا يُقَال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المُحال أو يقع بهما جميعاً لا بِكُل منهما ليلزم المحال لأنا نقولُ: الأول باطل للزوم عجزهما، ولأن المانع عن وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدَم وقوعه بهما وقوعه بهما. وكذا الثاني لأن التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة وغيرهما من صفات الإله . ومنها أنه لو وجد إلهانِ فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وإن اختلفا لزم مفاسد التمانع ؛ أعني عجزهما أو عجز أحدهما مع الترجيح بلا مرجح . ومنها لو تعدّد الإله بما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الإِثْنَيْنِية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال. واعلم أن المخالِف في هذا المطلب أعني وحدة الإله فِرقتان: **الوثنية، والثنوية.**[3] أما الوثنية فإنهم لا يقولون[4] بوجود إلهين[5] واجبي[6] الوجود. ولا يصفون الأصنام بصفات الألوهية. وإن كانوا يطلقون عليها اسم الإله بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء، أو الزّهاد، أو الملائكة، أو الكواكب، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة وأما الثنوية فإنهم يقولون: نجد في العالَم خيراً كثيراً، وشراً كثيراً، وأن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة. فلِكُلٍّ منهما فاعِلٌ على حِدَةٍ

---

(1) في هامش خ ح ب وخ ع [وجوه أخر في الاستدلال على الوحدانية]

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 60- 65، وشرح المقاصد 3/ 24-26، وأبكار الأفكار للآمدي 1/ 522- 542.

(3) الثنوية:هم فِرَق خمس: المنوية، والمزدكية، والديصانية، والمرقونية، والكينونة. انظرها في: الأبكار، للآمدي 1/ 702، الفصل السادس: في الردّ على الثنوية والمجوس.

(4) في هامش خ الأصل [عبَدة الأوثان لا يقولون بألوهيتها]

(5) في خ م، ك [الإلهين] بالألف واللام

(6) هكذا بالأصل (واجبي) بألف بعد الواو،لأنه اسم فاعل.وسقطت في باقي خ.

ثم اختلفوا: فالمانونية، والريصانية[1] قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة. وفساده ظاهر؛ لأنهما عرَضانِ. فيلزم قِدم الجسْم وكون الإله محتاجاً إليه.

قال السيد: (وكأنهم أرادوا سوى هذا المتعارف فإنهم قالوا النور حيّ عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو (يزدان) وفاعل الشر هو (هواهر) ويعنون به الشيطان والردّ عليهم بمنع أن الواحد لا يكون خيراً شريراً إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير عكسه فلا يجتمعان حينئذ لكن هذا المعنى لا يلزم من وجدان الخير الكثير والشر الكثير في العالم. ثم يقال لهم: الخير إن قدَر على دفع شر الشرير ولم يفعل فهو شرير وإن لم يقدر فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصح إلهاً بتعارض خطابتهم بخطابة أحسن منها وأكثر إقناعاً.

قوله: {فإن لم تنفذ الإرادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما إن ثبت المانع أو حصول المنع من غير مانع إن لم يثبت المانع}.[2] كلام لا يخلو عن عجرفة،[3]

---

(1) هكذا بالأصل، وكذلك في خ ع (فالمانونية، والريصانية). وفي خ م،د، ك - الكلمتان غير واضحتين. وفي المواقف 3/ 65 هكذا (فالمانوية والديصانية من الوثنية...).وهي الصواب.

- المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، كان يقول بنبوة المسيح عليه السلام. ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. وقالوا بقدم النور والظلمة وزعموا أن العالم مركب منهما وأن الخير والنفع من النور وأن الشر والضرر من الظلام. انظر الملل والنحل 2/ 51-53، والفرق بين الفرق ص 349، 117، 254، 332. والفصل لابن حزم 1/ 37.

- الديصانية: أصحاب ديصان. أثبتوا أصلين نورا، وظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا. فما كان من خير، ونفع، وطيب، وحسن، فمن النور. وما كان من شر وضرر، ونتن، وقبح، فمن الظلام. وزعموا أن النور: حي، عالم، قادراً حساس، دراك، ومنه تكون الحركة والحياة. والظلام: ميت، جاهل، عاجز، جماد، موات، لا فعل له ولا تمييز. وزعموا أن الشر يقع منه طباعا وخرقا. انظر: الملل والنحل 2/ 55-57، والفصل في الملل 1/ 37، 39، 43، والفرق بين الفرق ص : 349.

(2) انظر: شرح المواقف 3/ 65.

(3) العَجْرَفَةُ والعَجْرَفِيَّة: الجَفْوة فِي الْكَلَامِ، والخُرْق فِي العمَلِ، وَالسُّرْعَةُ فِي الْمَشْيِ. عَجْرَفَ فُلاَنٌ عَلَيْنَا إِذَا تكبرَّ. والعَجْرَفَةُ: ركُوبكَ الأَمْرَ لَا تَرَوِّي فِيهِ، وَقَدْ تَعَجْرَفَه. وَفُلَانٌ يَتَعَجْرَفُ عَلَى فُلَانٍ إِذَا كَانَ يَرْكَبُهُ بِمَا يَكْرَهُ وَلَا يَهابُ شَيْئًا. انظر: اللسان 9/ 234-236، وتهذيب اللغة 3/ 206، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده 2/ 433.

واختيال.[1] -[2] وقد بَنَاهُ أول مرة على أنه لا مانع من نفوذ إرادة أحدهما، إلا نفوذ إرادة الآخر.

قوله: {**يلزم منه إيجاب المانع حكم المنع لمّا لم يقُمْ به حكم المنع**} يراد به الممنوعية من كذا ولا نسلم استحالة إيجاب المانع حكم المنع أي الممنوعية لما لم يقم به وقدرة أحد الإلهين مانع من نفوذ قدرة الآخر وهو وصف قائم بمن فقدت قدرته أوجب لهُ حُكماً وهو كونه يمنع أن يفعل ما يخالف فعله وأوجب للآخر حكماً وهو كونه ممنوعاً من أن يفعل ضِد ما فعله الأول.

قوله: {**فالعجز إذاً لا يكون إلا بالفعل لا بالصلاحية**} ......[3] فهذا الفرق بيان[4] أن العجز لا يتعلق إلا بالموجود وللأشعري[5] في ذلك قولانِ: الأصح منهما أن العجز إنما يتعلق بالمَوْجُود فالزمن عاجز عن القعود لا عن القيام والتعلق بالمعدوم خيال محض واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضّدين كما في القدرة.

وله قول آخر أنه إنما يتعلق بالمعدوم وإليه ذهب **المعتزلة**، وكثير من **الأشاعرة**. ومعتمد الأول أن العجز ضِدّ القدرة فمتعلقهما واحد والقدرة متعلق بالموجود فيكون العجز متعلقاً به ومعتمد الثاني أنه إن لم يتعلق بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن والآمة مجمعون على عجزه قال **العضد**:[6] (ويمكن الجواب بأن العجز يطلق بالاشتراك على عدم القدرة وعلى صفة وجودية[7] الفعل لا عن قدرة فالزمن عاجز عن القيام على الأول دُون الثاني وعاجز عن القُعود على

(1) يلاحظ أن أبا حفص لا ينتهج مع المصنف - السنوسي - مثل هذا الأسلوب غالباً.
(2) هكذا بالأصل، وهي مناسبة للفظ (عجرفة) قبلها وفي باقي خ (واختلال) باللام، وهي صحيحة المعنى.
(3) هنا بياض بالأصل قدر كلمة وفي باقي خ.
(4) هكذا بالأصل، وباقي خ، بلفظ المصدر، والمناسب أن يكون فعلًا (بيّنَ).
(5) انظر: المواقف 2/ 140.
(6) انظر: المواقف 2/ 141.
(7) في خ م د، ك زيادة لفظ (يسعها) والذي يظهر أنها (يسعها) وهي ساقطة من خ الأصل، وح ب. ومحلها بياض وفي خ ع هكذا (سمعمعـ) وعليها علامة ـــــ وبالهامش رمز لها ب - ش - تأكد من العضد. وفي المواقف للعضد 2/ 141 (تستعقب الفعل)

الثاني دون الأول والمتحدون عاجزون عن المعارضة على الأول وعن عدمها على الثاني وما ذكر من أن تعلق القدرة إنما هو بالمَوْجود بناءً على أن القدرة مع الفعل لا قبْلَه وهو قول **الشيخ الأشعري** وأصحابه.[8] وهو إن سلّم في القدرة الحادثة لا يسلم في القديمة، كيف والقول بذلك يوجب حدوثها أو قدم المقدور، بل لا بُدّ أن يقال: القدرة القديمة الباقية مخالفة القدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا. فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه، فتتعلق في بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل. ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً تَنجيزياً حادثاً موجباً لوجوده .فلا يلزم من قِدمها مع تعلقها المعنوي قِدَم آثارها.

ونعني بالتعلق المعنوي التعلق الصلاحي:[9] **وهو عبارة عن تأتي إيجاد الممكن بها** ولا يبعد أن يدّعى مثل هذا التعلق المعنوي للعجز؛ فيقال: هو تعذر إيجاد الممكن في وقته فالقدرة والعجز كلاهما وجودي يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً عند محاولة الإيجاد فيظهر أثرهما حينئذ وكان هذا مبنى القول الثاني. وسيأتي مزيد كلام في أن القدرة الحادثة مع الفعل.[10]

قوله: {اعلم أن عقود التوحيد على ثلاثة أقسام لخ}.[11] قال في **(المواقف وشرحها)**: (المطالب ثلاثة أقسَام أحدها ما يمكِن عند العقل أي ما لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه حتى لو خلا العقل وطبعه وترك ما عنده لم يحكم بنفي ولا إثبات نحو جلوس غُرَاب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل؛ لأنه لمّا كان غائب[12] عن العقل والحِسّ معاً استحال العلم بوجوده إلا مِن قول الصادق. ومِن هذا القَبِيل: تفاصيل أحوال الجنة، والنار، والثواب، والعقاب، فإنها إنما تعلم بإخبار الأنبياء عليهم السلام. الثاني: ما يتوقّف عليه

---

(8) انظر: المواقف 2/ 14 – 125.

(9) التعلق: هو كون الصفة بحيث يكون بها، منسوباً لها، يرتبط بها ارتباط المتضايفين. وهو على قسمين: صلاحي، إن لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج. وإلا فتنجيزي إن كان موجوداً. انظر: تحرير المطالب، للبكي ص 121 –122.

(10) في هامش خ ع [التعلق الصلاحي]

(11) في هامش خ ح ب [عقود التوحيد على أقسام ثلاثة].

(12) هكذا بالأصل برفع (غائب) مع أنه في الظاهر خبر كان.

النقل مثل وجود الصانع وكوْنه عالماً قادراً مختاراً ونُبوّة محمّد ﷺ فهذا لا يثبت إلا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزِمَ الدّور لأن كل واحد منهما يتوقف على الآخِر.

الثالث: ما عداهما نحو الحُدوث للعالَم فإنّ صحّة النقل غير متوقفة على حُدوث العالَم إذ يمكن إثبات الصانع دُونه بأن يستدلّ على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت بإخبار الرُّسُل حُدوث العالَم ونحو الدعوة فإن إرسال الرُّسل لا يتوقف على كون الإله واحداً. فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية .فهذا يمكن إثباته بالعقل ؛إذ يمتنع خلافُه عقلاً بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن أيضاً إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه لما عرفتَهُ هـ)[1].

وعنهم[2] فيما ألزمُوه من الدّوْر في القسم الثاني على تقدير ثبوته بالنقل نظر، وذلك لأنّ التحقيق في كيفية دلالة المعجزة أنها إِجْرَاء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة، فإذا تحدّى الرّسولُ وظهر الخارقُ على يدهِ حَصَل العِلمُ بصِدقه عادة بضميمة قرائن الأحوال، فتثبت بذلك دعواه فيخبر من أمر الله بما شاء، ولا يتوقف ذلك على كون الخارق فعلاً، فضلاً عن فاعله، وكونه واحداً أو متعدداً، وكونه موجباً أو مختاراً إلى غير ذلك. وإنما يَلزَم ذلك الدّور لو سلّم أن العلم بالصِّدق متوقف على العِلم بأنها فعل مرسله قاصداً بإظهاره على يده تصديقه في دَعوى الرسالة لكنا لا نُسلّم ذلك لإمكان حصوله عند ظهور الخارق بالضرورة العادية المنضمة إلى القرائن الحالية من غير التفات إلى شيء آخر فليتأمل.

قوله: {والأول[3] رأي الإمامينْ[4] لخ} جَرى على هذا الرأي صاحب **(المواقف)** كما تقدّم عنه، وكذا **المولى سعْد الدِين في (شرح المقاصد)** وغيرهما من المحققين.[5]

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 204 - 205، المرصد السادس في الطريق، المقصد السابع الدليل إما عقلي.
- في هامش خ م د [فيما ألزموه من الدور على استفادة المطالب نظر].
(2) هكذا بالأصل [وعنهم] وفي باقي خ (وعندي) وهي الظاهر.
(3) وهو صحة الاستناد في عقد الوحدانية إلى السمع فقط. انظر السنوسية ص 270.
(4) المراد بالإمامين: إمام الحرمين، والإمام الفخر الرازي.
(5) كالمقترح، انظر: شرح الإرشاد له، 1/ 272.

قال في(**شرح المقاصد**) ما نصّه: (الوجه العاشر أن بعثة الأنبياء وصدقهم بدلالات المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالأدلة السمعيّة كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل من أنّ التعدّد يستلزم الإمكان لما عرف من أدلة التوحيد وما لم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لأن غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته هـ).[1]

قوله: {وبيانه أنّ القائل إنه رسُول إذا ادّعى الرسالة وأقام الخارق على صِدقه فلا يدل وُجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق لخ}. فيه نظر واضح كما بيّناه آنفاً.

قوله: {فالآية الأولى كاشفة لوجه الاستدلال على إبطال إلهين عامَّي القدرة والعِلم وسائر الصفات لما يُفضي إليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات}.

كلام **الفهري**[2] هذا ظاهر في أنّ الآية من قبيل بُرهان التمانع وأن الفساد الذي تَالي الشرطية بمعنى عدم التكوين وقد تقدّم الكلام عليها وبيان ما اختاره سعد الدين وما قيل عليه وقال صاحب **(الكشاف)**:[3]

(المعنى: لو كان يتولاّهما ويدبّر أمرَهُما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا. وفيه دلالة على أمرين: أحدهما: وجوب أن لا يكون مدبرهما إلاّ واحداً، والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده. لقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ فإن قلت: لم وجبَ الأمرانِ؟ قُلْتُ: لِعلمنا أن الرّعِيَّة تَفْسُد بتدبير المَلِكَيْنِ لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف. وعن **عبد الملِك بن مروان حين قتل عمرو بن سعيد الأشد**[4] وكان والله أعز علي من دم ناظري، ولكن لا يجتمع فَحْلانِ في

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 26، الفصل الثاني في التنزهات لله تعالى، المبحث الأول في التوحيد.
(2) انظر: شرح المعالم، للفهري ص 419، المسألة الثالثة في بيان أن إله العالم واحد.
(3) انظر: تفسير الكشاف 3/ 110، سورة الأنبياء الآية 22.
(4) في تفسير الكشاف [الأشدق] بالقاف من فوق.

شول[1] وهو ظاهِر، وأما طريقة التمانع فلِلمتكلمين فيها تجادل وطراد هـ).[2]

وكلامه يدل على أن الملازمة عادية كما اختاره (**سعد الدين**) في (**شرح العقائد النسفية**).

قوله: {**فلا يتِمّ لهُ ذلك إلا لو يكن كوْن الخارق فعلاً لله تعالى ركناً من الدليل**}. لهُ أن لا يسلم الركنية ويقُول دلالتها من حيث هي خارق لا من حيث هي فعل لله ولا من حيث إنهُ أراد بإيجاده تصديقهُ.

قوله: {**أن دعواه كوْن الخارق يدُلّ على ثبوت الوحدانية غير صحيح**} فيه نظر؛ لأنهُ إن أراد أنه لا يصح أن يدُلّ الخارق على الوحدانية ولو بوَسَط فكلامه غير صحيح، وإن أراد أنه لا يصح أن يدل عليه بنفسه دون واسطة فهذا لا يعنيه (**ابن زكري**).[3]

قوله: {**وعجز الإلهين لازم لخ**} غير صحيح فإن الذي يستلزمه التمانع إما عجزهما إن لم ينفذ إرادة واحد منهما، أو عجز أحدهما فقط، إن نفذت إرادة واحد فقط. وظاهر أن نفوذ إرادة واحد يستلزم وجود الفعل. فالتمانع لا يستلزم عجز الإلهين ولا بُدَّ.

وقد تقدم عن **السعد** في (**شرح النسفية**) أن إمكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع.

قوله: {**الثاني: موافقته**[4] **على أن دليل الوحدانية لخ**}. قد لا يسلم أنه يحاول تصحيح الاستدلال بالسمع وإنما يريد الخَدْش في كلام (**ابن التلمساني**).

---

(1) تأمل هذه العبارة فهمت منها أن الفحلين من ذكور الجمال لا يجتمعان معا على طرق الشائلة من الإبل بل يتنافسان ويتدافعان، كنى بذلك عن التدافع والتنافس. و(الشول: النوق التي جف لبنها وارتفع ضرعها) انظر تعليق الكشاف.

(2) في الأصل (وط) بدون إكمال وفي تفسير الكشاف (وطراد). والتصحيح منه.

(3) انظر: بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، لابن زكري ص 291 - 292. دراسة وتحقيق: عبد الله بن يوسف الشيخ سيدي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، شعبة الدراسات الإسلامية. تخصص العقيدة والفكر الإسلامي.

(4) أي ابن زكري، لأنه هو الذي اعترض على ابن التلمساني في دلالة الخارق...

قوله: {وهذا الدليل بعينه[1] لخ}. قال في **(المواقف وشرحها)** ما نصّه: (لنا على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى وُجوه: **الأول** : أن فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مرّ من شُمُول قدرته ولا شيء مما هو واقع مقدور لله تعالى بواقع بقدرته العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مرّ. **الثاني**: لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستدلال لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل أما الشرطية أي الملازمة فَلأَن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن منه فوقوع المعين منه دونهَما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم كما تشهد به البديهة وأما الاستثنائية أي بُطلان اللازم فلأن النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك وكيفيته واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل. ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثاني، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البُطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك مِنَّا لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة، ولأن الواقع بقدرة العبد عند **(الجُبّائي وابنه)** الحركة. وهي صفة توجب المُتَحركية مع أن أكثر العقلاء لا يشعرون بتلك الصفة.

وهذانِ الوجهانِ لا يلزمان أبا الحُسينِ حيث يتوقف في الجوهر الفَرد، وينفي تلك الصفة، ولأن المحرك مِنَّا لأصبعه محرك لأجزائها لا محالة. ولا شُعور لهُ بِها. فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها.؟

الوَجهُ الثالث: أن العبدَ لو كان موجداً لفعلِهِ بقدرته واختياره استقلالاً فلا بُدّ أن يتمكن مِن فعله وتركه، وأن التوقف ترجح فعله على تركه على مرجح إذ لو لم يتوقف عليه كان صُدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً. لا اختيارياً. ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد إيجابيين إلى سبب؛ فينسدّ باب إثبات الصانع. وذلك المرجح لا يكون منه، وإلا لزم النشر، ويكون الفعل عنده واجباً، وإلا لم يكن الموجُود؛ أي ذلك المرجح المفروض تمام الراجح، وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصُّدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً أي

---

(1) أي دليل التمانع.

لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموا. وأريد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى قادراً مختاراً؛ لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه. وأجيب بأن إرادة العبد محدثة،فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله تعالى فيه، فلا إرادة ولا اختيار منه دفعاً للنشر في الإرادات التي يفرض صدورها عنه وإرادة الله تعالى قديمة فلا تنتهي إلى إرادة أخرى. ورُدّ بأنه لا يدفع التقسيم المذكور إذ يقالَ إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجباً لا قادراً مختاراً وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب واستغنى أيضاً عن الجائز المرجح وإن توقف عليه كان الفعل معه واجباً، فيكون اضطرارياً.

قال العضُد: وفيه نظر؛ فإن مآلَهُ أي مآل ما ذكر من الفرق إلى تخصيص المرجح بالمرجح الحادث فإن المرجح القديم المتعلق أزَلاً بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون الله تعالى مستقلاً في الفعل وحينئذ لا يتجه النقض، ويتم الجواب. ولما كان لقائل أن يقول إذا وجَب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجباً لا مختاراً؛ أشار إلى دفعه بقوله: وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه ؛ وهو أن الوجوب المترتب على اختيار لا ينافيه، بل يُحققه. فإن قلت: نحن نقول اختيار العبد أيضاً يوجب فعله فهذا الوُجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً قلتُ: لا شك أن اختياره حادث وليس صادراً عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار ويتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلاً في فعله باختياره بخلاف إرادة الباري تعالى فإنها مستندة إلى ذاته فوجب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه. لكن يتجهُ أن يقال: إستناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فإذا وجبَ الفعل بما ليس اختيارياً تطرق إليه شائبة الإيجاب. قال العضُد: واعلم أن هذا الاستدلال أي الوجه الثالث إنما يحصل إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معَه واجباً كأبي الحسين وأتباعه.

وإلا فعلى.......[1] يجوز الترجيح بمجرّد تعلّق الاختيار بأحد طرفي المقدُور من غير داع إلى ذلك الطرف كما مرّ. فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقياً واقعاً بلا مؤثر، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرّر عليك مراراً بما أغنانا عن إعادته هـ).[2]

وقال في (شَرْح المَقَاصِد): (الخامس لو كان العبد مستقلاً بإيجاد فعله فإذا فرضناه أنه أراد تحريك جسم في وقت وأراد الله تعالى سُكُونَه في ذلك الوقت فإما أن يقع المرادان جميعاً وهو ظاهر الاستحالة أو لا يقع شيء منها وهو أيضاً محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون لأن التخلف عن المقتضي لا يكون إلا لمانع ولا مانع. لكل من المُرادَيْن سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعاً لزم[3] أن يقعا جميعاً. وهو ظاهر الاستحالة. وإما أن يقع أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأن التقدير استقلال كل من القدرتَيْن بالتأثير من غير تفاوت. وأجيب: بأنه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته أقوى إذ المفرُوض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة.

ودفعه الإمام بأن المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنعُ أن يكُون الاقتدار عليه قابلاً لذلك، بل يلزم تساوي القدرتيْن في القوة غاية الأمر إحداهما تكون أعم وأشمل وهو لا يوجب كونه أشدّ وأقوى وعليه منع ظاهر هـ).[4]

قوله: وقال : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[5] قال صاحب الكشاف:[6]

---

(1) بياض بالأصل قدر كلمة. والسياق يقتضي كلاما تأكد من العضد نعم في المواقف 3/ 219 هكذا (وإلا فعلى رأينا..).وبذلك يصح المعنى ويتم.

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 209 - 219، المرصد السادس في أفعاله تعالى،المقصد الأول في أن أفعال العباد الاختيارية...

(3) في خ م د (لزما) وعليها رمز خـ وكذلك خ ع، إشارة إلى خطئها.

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 172، الفصل الخامس في الأفعال الأدلة العقلية على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب، الدليل الخامس.

(5) سورة الصافات آية 96

(6) في هامش خ ح ب (تفسير الزمخشري لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما فيه من الاعتزال) .

يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام؛ كقوله: ﴿بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾.(1) أي فطر الأصنام.

فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد مخلوقاً لله معمولاً لهم حيث أوقع وعملهم عليها جميعاً **قلتُ**: هذا كما يقال: عمِل النجار. الباب والكرسي، وعمل الصانع السِوار والخَلاخِل. والمراد عمل أشكَال هذه الأشياء، وصورها دون جَوَاهِرها. والأصنام صور وأشكَال. فخالق جواهرها اللهُ وعامل أشكالها الذين يشكلونها بنَحتهم وحذفهم بعض أجزائها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه. فإن قلت: فما أنكرت أن تكون مصدرية لا موصولة ويكون المعنى والله خلقكم وخلق عملكم كما يقول **المجْبِرة**.(2) **قلتُ**: أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل، والكتاب أن معنى الآية يأباه إيباء جلياً وينبو عنه نُبُوّاً ظاهراً؛ وذلك أن الله عز وجل قد احتج عليه بأن العابد منهما هو الذي خلق صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها. ولو قلت: واللهُ خلقكم وخلَق عملكم لم يكن محتجاً عليهم، ولا كان لكلامه طباق شيء آخر وهو أن قوله(3) وما تعملون ترجمة عن قوله: ما تنحتون وما في ما تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها عن أختها إلا متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان، ولا تبصر لنظم القرآن. **فإنْ قلْتَ**: اجعلها موصولة حتى لا يلزمني ما التزمت وأريد وما تعملونه من أعمالكم **قلتُ**: بل الإلزامان في عنقك لا يفكهما إلا الإذعان للحق، وذلك أنك وإن جعلتها موصولة فإنك في إرادتك بها العمل غير محتج على المشركين كحالك، وقد جعلتها مصدرية وأيضاً فإنك قاطع بذلك الوصلة بين ما تعملون وما تنحتون حيث تخالف بين المرادَيْن بهما فتريد بما تنحتون الأعيان التي هي الأصنام وبما تعملون المعاني التي هي الأعمال وفي ذلك فك النظم والتّبتير كما إذا جعلتها مصدرية هـ).(4)

(1) سورة الأنبياء آية 56.

(2) يقصد - بالمجبرة - أهل السنة انظر حاشية الكشاف 4/ 51.

(3) في هامش خ ع (قال الكشاف).

(4) انظر: تفسير الكشاف 4/ 51 - 52، سورة الصافات آية 96.

وفيما زعمه من بطلان جعل ما مصدرية نظر. وقوله: إن الآية تأباه إباء جلياً وتنبو عنه نُبُوّاً ظاهراً غير صحيح. فإن جعلها مصدرية أظهر في معنى الاحتجاج على المشركين وذلك لأنهم لا يعملون الأصنام التي هي الجواهر المشكلة وإنما يعملون الصور والأشكال .فلا يصح جعل ما موصولة واقعة على الأصنام إذ لم يعملونها وإنما عملوا صُوَراً فيها، فهي معمول فيها لا معمولة؛ لأن مدلولها الذوات والأجسام المصوّرة والصورة المعمولة قائمة بالأجسام حالّة فيها.

وإطلاق أن الأصنام معمولة مجاز، ولا داعي إلى ارتكابه؛ لإمكان الحقيقة وظهور الاحتجاج معها، كأنه قيل: واللهُ خلَقكم وخلَق الصُّوَرَ التي تعملون في الأصنام فتعبُدون لأجل تِلك الصور فما عبدتم في الحقيقة إلا الصور التي هي مخلوقة لله ومعمولة لكم بطريق الاكتساب وهذا غاية في التشنيع والتبكيت والتقريع والذي يؤدي هذا المعنى جعْلُ ما مصدرية أو موصولة واقعة على العمل أي وخلق العمل الذي تعملونه ومع ظهور هذا المعنى كيف يقال: ولو قلتَ واللهُ خلقكم وخلَق عملكم لم تكن محتجاً عليهم ولم يكن لكلامك طباق؛؟ فإن الاحتجاج والتعبير على ما ذكرناه في غاية الوضوح بحيث لا ينكره إلا متعصب لمذهبه متعسف في تحصيل مطلبه ونظم الآية على هذا التقرير لا فكّ فيه ولا تبتير، بل هو منتظم أي نظام وملتئم مع ما قبله أحسن التئام ولا نسلم أن النظر في علم البيان يوجب حمل ما في الموضِعين على وجه واحد ولا أن التبصر في نظم القرآن يقتضيه. بل النظر يقتضي أن يحمل كل على ما يليق به فإن العبادة متعلقة بالأصنام والخلق متعلق بالأعمال فيجب أن تحمل ما في الموضعين على ما يناسبها. وإن سلم أن التبصر يستدعي التناسب في الموصولية فلتكن ما فيما تعملون موصولة واقعة على العمل كما قلنا ويتم معهُ الاحتجاج كما بيّنّا وانقطاع الوصلة بتخالف المُرادَيْن بهما أمر اقتضاه الحال.

فلا سبيل إلى مخالفته، على أنه قد تمكن الوصلة بجعل ما فيما تنحتون مصدرية، كأنه قيل: أتعبدون نحتكم، وذلك أزيد في تعييرهم وتوبيخهم؛لأنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث ذَوَاتها وإنما يعبدونها من حيث هي منحوتة بصورة.

فهم في الحقيقة عابدون لنحتهم وتصويرهم. فقد ظهر أن الإلزامَيْن اللَّذَيْنِ استند إليهما في تعيين جعل ما في -تعملون- موصولة واقعة على الأصنامَ غير لازمَيْنِ للمجْبِرة. وكلّ يلزَم طائرَه في عُنُقه[1] والله الموفِق سبحانه.

قوله:[2] **{وما نقل عن إمام الحرمين لخ}** نقل عنه الإمام الرازي في (**المحصّل**): (أنه زعم أن الله تعالى يوجد للعبد القُدرَة والإرادة ثم هما يوجبان وجُود المقدُور. قال: وهذا قول **الفلاسفة** ومن **المعتزلة** قول **أبي الحسين البصري** هـ).[3]

وقال في (**المَواقف وشرحها**): (أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأنهُ يُوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجدَ فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبْد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسُوباً للعبد.

والمراد بكسْبه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هنالك تأثير ومدخَل في وجُوده سوى كونه محلاً لهُ وهذا مذهب **الشيخ أبي الحسن الأشعري**[4] رحمه اللهُ وقالت **المعتزلة**: -أي أكثرهم- هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار. وقالت طائفة: هي واقعة بالقدرتيْن معاً. ثم اختلفوا فقال **الأستاذ** بمجموع القدرتيْن على أن يتعلقا جميعاً بالفعل نفسه، وجوّز اجتماع المؤثرين على أثر واحد. وقال **القاضي**:[5] على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بصِفته؛ أعني بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك والأوصاف

---

(1) اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ سورة الإسراء آية 13. فعبر بذلك عن تحمل كل شخص ما قال وصرح به واعتقد...

(2) في هامش خ ح ب [زعم إمام الحرمين فقال العباد]

(3) انظر: تلخيص المحصل ص 141،القسم الثالث في الأفعال، (مسألة...).

(4) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ص 43- 49،فقد أطال في تقرير معنى الكسب، والرد على شبه المخالف. وانظر أيضاً: مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك ص 93- 103.
- في هامش خ ح ب عنوان [رأي الأشعري]
- في هامش خ ح ب عنوان [رأي المعتزلة]
- في هامش خ ح ب عنوان [رأي الأستاذ]

(5) وهو أبو بكر الباقلاني، انظر كتابه: (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص 154. مسألة (وجوب العلم بأن للعبد كسباً وأنه غير مجبور).

التي لا توصف بها أفعاله تعالى كمَا في لَطم اليتيم تأديباً أو إيذاء ؛ فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكوْنه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثِيرِه. وقالت **الحكماء، وإمام الحرمين**،[1] **وأبو الحسين**: هي واقعة على سبيل الوُجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

والضابط في هذا أن المؤثر إما قدرة الله تعالى أو قدرة العبد على الانفراد كمذهب **الشيخ** وجمهور المعتزلة أو هما معاً، وذلك إما مع اتحاد المتعلقين كمذهب **الأستاذ**، والنجار من **المعتزلة**، أو دونه أي دون الاتحاد وحينئذ فإما مع كون إحدى القدرتيْن متعلقة للأخرى ولا شبهة في أنه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الإمام والفلاسفة. وإما بدون ذلك أي بدون أن تكون إحداهما متعلقة للأخرى وهو قول **القاضي** لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقين هـ).[2] فنقل عن **إمام الحرمين** مثل ما نقل **الإمام** عنه.

وقال في (**شرح المقاصد**) بعد نقل هذا الخلاف ملخصاً: (ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً كما هو رأيُ الحكماء وهذا خلاف ما صرّح به الإمام فيما وقع إلينا من كُتُبه قال في (**الإرشاد**): [3](واتفق أيمة السّلَف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق سوَاهُ، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به، وبين ما لا تتعلق ؛ فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها كالعِلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تُؤثر في مقدورها أصلاً. واتفقت **المعتزلة**، ومن تابعهم من أهل الزيغ أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بِقُدَرهم. ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع **السلف** أن لا خالق إلا الله، وتجَرَّأ المتأخرون فسمُّوا

---

(1) ستأتي الإحالة عليه.
(2) انظر: شرح المواقف 3/ 208 – 215، المرصد السادس في أفعاله تعالى.
(3) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص 158 – 159، باب القول في خلق الأعمال.

العبد خالقاً على الحقيقة). هذا كلامه. ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شُبه **المعتزلة**، وبالغ في الردّ عليهم، وعلى **الجبريّة**، وأثبت للعبد كسباً وقدرة غير مؤثرة فيه هـ كلام المقاصد).[1] فجعل ما نقل عن **إمام الحرمين** هو المشهور عنه فيما بين القوم والمذكُور في كُتُبهم. غير أنه لم يقع إليه من كتبه ما يدل على ذلك.

وقال **عِزّ الدين المقترح** في (شرح الإرشاد):[2] إنه ذهب إليه في آخر عُمره، ثم استضعفه؛ بأن فيه إثبات الخبر[3] الذي فرّ منه.

وقال **الشيخ الإمام أبو عبد الله البكي**[4] في كتابه (تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب) ما نصّه: (اتفق **أهل السّنّة** على عدم استقلال العبْد بفعله وأن له فعلاً في الجملة يسمى كسْباً ينسب إليه بحيث يقال فعل ولم يفعل وأنهُ مغاير لما يقعُ فيه اضطراراً من غير اختيار كالرعشة والمسحوب على وجهه وأن ذلك الفعل يسمّى كسْباً عليه يثابُ وعليه يعَاقب.

ثم اختلفوا؛ فقال الشيخ، وبعض أصحابه، وجماعة الصوفية، وأهل الحديث: إن للعبد قدرة تتعلق بالفعل، يخلقها الله عند خلق الفِعْل، من غير تأثير لها فيه، وإنما التأثير للباري جل وعلا، وتلك القدرة المقارنة للفعل هو كسْبه الذي جاء به السمع كما في قوله جل وعلا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[5] وهذا القول هو الذي جعله المصنف الأصح.

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 164 - 165، المبحث الأول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى...

(2) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 2/ 538 و543. فقد فصل المقترح في المذهب أتم تفصيل.

(3) هكذا بالأصل. وفي خ م ك وخ ع هكذا (الخير) وخ م ك، بعدم نقطة الخاء، والتصحيف ظاهر على كل النسخ والصواب (الجبر) كما في شرح المقترح للإرشاد.

(4) هو محمد بن أبي الفضل أبو عبد الله قاسم البكي (شهرة) الكومي (نسباً) العلامة الصوفي المحقق قاضي الجماعة بتونس، له من المصنفات (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب) و(رسالة الرب البدئي، وشأن المعبود العودي) و(رسالة في من عرف نفسه عرف ربه). توفي سنة 916هـ. انظر: مسامرات الظريف بحسن التعريف 1/ 288 - 289، لأبي عبد الله محمد بن عثمان السنوسي، تحقيق، الشيخ الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، وكتاب العمر، 3/ 87، لحسن حسني عبد الوهاب، نقلاً عن مقدمة محقق المطالب ص 13 - 17.

(5) سورة المدثر آية: 38، ولها مثيلات في القرآن، والآية في تحرير المطالب هي ﴿ولتجزى كل نفس بما كسبت﴾. سورة الجاثية آية: 22.

وقال الأستاذ: فعل العبد بقدرة الله وقدرة العبد معاً، والكسْب فعل فاعل بمُعِين. وقال **القاضي**: فعل العبد له ذات وحال، فذاته بقدرة الحق،[1] وحاله بقدرة العبْد، والكسب: تأثير قدرة العبد في حال الفعل من طاعة ومعصية.

وقال **إمام الحرمين** في غير (**الإرشاد**)، وهو آخر قوليْه: فِعْلُ العبد بقدرته التي يخلقها الله عز وجل حالة الفعل، مخصوصاً بإرادة الله ومعلوماً بعِلمِه، لا بإرادة العبد ولا بعلمه. والكسْب عنده: تعلق قُدرَة العبد بفعله وتأثيره فيه على أقدار قدرها الله جل وعلا، خصّصها بإرادته وكشَفها بعِلمه.

وهذا القول أخذه من إطلاق **الأستاذ**، حيث قال: **الكسْبُ**: فِعْلُ فاعل بمُعِين، إلا أن الأستاذ يرى الاعانة تعلق قدرة الله -جل وعلا- بما تعلقت به قدرة العبد، والإمام جعل **الإعانة** تعلق الإرادة على وفق العِلم بفعل العبْد. وكأنه أرَاد أن يجمع بين ما نُحِسّه من أنفسنا حالة الأفعال الاختيارية، وبين عدم إحاطتنا وعدم إرادتنا إياها، كما هو ظاهر في حالة الذُّهول والغفلة، فتعين أن يكون العِلم لله والتخصيص بإرادته، وهذا هو الإعانة.

وقال **فخر الدين بن الخطيب**:[2] الفِعلُ الاختياريّ لا بُدَّ له من داع يَحمِل عليه، وقدرة تتعلق به، وليس الداعي مِن فعل العبد؛ وإلا لزم التسلسل، فهو من فعل الله، والقدرة من فعله، فالكُل من فعله بلا واسطة وبواسطة. وهذا يرجع إلى قول **الإمام**.[3]

وقال **الاصبهاني**:[4] الله يخلق في العبد قدرة، لكن تلك القدرة لا تأثير لها في

---

(1) أي وهو كونه طاعة أو معصية.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، الفخر الرازي،المعروف بابن الخطيب، الإمام المفسر، الشافعي، جمع بين المعقول والمنقول، فبرع فيهما جميعاً، من مؤلفاته: تفسير القرآن الكريم، والمحصول في علم الأصول، والمسائل الخمسون في علم الكلام.(ت: 606هـ)، انظر: وفيات الأعيان 4/ 248-252، ولسان الميزان لابن حجر 4/ 246، والعبر 2/ 181.

(3) انظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للبكي ص 187 - 188.

(4) هو محمود بن أبي القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني، شمس الدين، أبو الثناء، ولد بأصبهان سنة (674هـ). برع في فنون العقليات، له تصانيف كثيرة، منها: بيان المختصر، لابن الحاجب، وشرح طوالع

الفعل إلا أن يحصل الله فيها التأثير والكسْب على هذا قدرة العبد المقارنة للفعل الذي تؤثر فيه عند ما يجعل التأثير فيها للفعل هـ).[1] فنسب إلى **إمام الحرمين** نحو ما ذكر وجعله آخر قَوليْه. وقال **ابن القيم**[2] في الباب السابع عشر من كتابه المسمى (**بشفاء العليل**) حسبما نقله العلامة المحقق **إبراهيم الشهرزوري**[3] في كتابه المسمى (**بقصد السبيل**)[4] ما نصّه: (وقد اضطربت آراء أصحاب **الأشعري** في الكسب اضطراباً عظيماً واختلفت عباراتهم فيه اختلافاً كثيراً.

وقد ذكر ذلك كله **أبو القَاسِم سليمانُ بن ناصر الأنصاري** في (**شرح الإرشاد**) ثم ساق عن هذا الأنصاري كلاماً فيه أن **إمام الحرمين** ذكَر لنفسه مذهباً في كتابه المترجم (**بالنظامية**) وانفرد به عن الأصحاب. قال **ابن القيم**: الذي قاله

أنوار البيضاوي، توفي سنة 749هـ. انظر: طبقات الشافعية للسبكي 10/ 384،وحسن المحاضرة 1/ 545، وشذرات الذهب 6/ 165، والدرر الكامنة 5/ 95. والبدر الطالع 2/ 298- 299.

(1) انظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للبكي ص 187 – 188.

(2) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين: من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شئ من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الّذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروبا بالعصى. وأطلق بعد موت ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوبا عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا. وألّف تصانيف كثيرة منها: (إعلام الموقعين) و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و(شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) و(تحفة المودود بأحكام المولود). و(مفتاح دار السعادة) و(زاد المعاد) و(الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، و(مدارج السالكين) و(الوابل الصيّب من الكلم الطيب) و(روضة المحبين) توفي سنة 751هـ. انظر: الدرر الكامنة 3/ 400 وبغية الوعاة 1/ 61 – 62. والبداية والنهاية 18/ 523 . وشذرات الذهب 6: 168 والنجوم الزاهرة 10/ 249، والأعلام 6/ 56- 57،

(3) هو إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري الشهراني الشافعي نزيل المدينة النورة الشيخ الإمام العالم العلامة خاتم المحققين عمدة المسند بن العارف بالله تعالى صاحب المؤلفات العديدة الصوفي النقشبندي المحقق المدقق الأثري المسند النسابة أبو الوقت برهان الدين، رحل إلى المدينة المنورة وتوطنها وأخذ بها عن جماعة من صدور العلماء، له مؤلفات عديدة تنوف على المائة منها: تحقيق التوفيق بين كلامي أهل الكلام وأهل الطريق – وقصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل – وشرح العقيدة المسماة بالعقيدة الصحيحة – وبلغة المسير إلى توحيد العلي الكبير – وأنباه الانباه على تحقيق اعراب لا إله إلا الله – وإتحاف الزكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي –ومسالك الابرار إلى أحاديث النبي المختار. توفي سنة 1101هـ .انظر سلك الدرر 5/ 1 -6، والبدر الطالع 1/ 42، والأعلام 1/ 35، وفهرس الفهارس للكتاني 1/ 494- 496.

- في هامش خ ع، وخ ح ب عنوان [كلام إمام الحرمين في النظامية]

(4) عنوانه الكامل (قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل).ولم أعثر عليه.

الإمام[1] في **(النظامية)**[2] أقرب إلى الحق مما قاله **الأشعري**، **وابن الباقلاني**، ومن تابعهما. ونحن نذكر كلامَه بلفظِه قال: قد تقرّر عند كل خاطى[3] بعقله، مُرْتَقٍ عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه وتعالى مطالب عباده بأعمالهم، وداعيهم إليها، ومثيبهم ومعاقبهم عليها. وتبيّن بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدَرَهم على الوَفاء بما طالبهم به، ومكّنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانفكاك عن موانع الزجر، ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني لطَال المَرام، ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اللبيب المتصف به. ومن نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث والزواجر عن الفواحش الموبقات، وما نِيطَ ببعضها من الحدُود والعقوبات.

ثم ....[4] عن الوعد والوعيد، وما يجب عنده من تصديق المُرسلين في الأنباء، وقول الله لهم تعديتُم وعصيتم وأَبَيْتُم، وقد أَرْخَيت لكم الطِوَل[5] وفسحت لكم المُهَل،[6] وأرسلت الرُّسل، وأوضحت الحُجّة - ليلا يكون للناس حجة بعد الرسل -[7] وأحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله، أو مستقر على

---

(1) أي إمام الحرمين.

(2) النظامية : عنوانها الكامل : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. ويبدو أن أبا حفص لم يصله كتاب (شفاء العليل...) حيث نقل عنه بالواسطة.

(3) هكذا بالأصل، (خاطى) و في خ م، د، ك، بالطاء المهملة، وفي خ ع (حاطى) بالحاء المهملة أولًا. وفي النظامية ص 42 (حاط بعقله مرقى) وفي شفاء العليل ص 122 (حاظٍ بعقله مترق) وهي الصواب.لأنه من الحِظوة وهي المنزلة والمكانة، وما بالنسخ يبدو أنه مصحف.

(4) بياض في جميع خ. وفي خ ع ص 160 كتب في محل البياض (كذا بالأصل) وهذا إشارة إلى أن خ ع نقلت من أصل غيرها. وفي الشفا لابن القيم المنقول منه ص 123: (ثم تلفت). ويقرأ هكذا (تَلَفَّتَ) فعلاً ماضياً؛ من التلفت، وهو الانصراف عن الشيء إذا عدي بإلى، كما هنا.

(5) الطِوَل: كعنب، حبل تشد به قائمة الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترعى. انظر حاشية النظامية ص 42. واللسان 11 / 413. مادة: طال يطول.

(6) والمُهلة مثل غُرْفة كذلك وهي الرفق وفي الأمر مُهلة أي تأخير. يقال أمهله: أنظره وأخره ورفق به ولم يعجل عليه، والإسم المهل بسكون الهاء وفتحها لغة. انظر اللسان 11/ 633، مادة: مهل، والمصباح المنير 2/ 583. والمعنى هنا: وسعت لكم في الأجل وأمهلتكم في التأخير

(7) هكذا بالأصل وفي خ م د، ك (ليلا يكون للناس على الله حجة) لكن في خ م ك زيادة (بعد الرسل) وعليها علامة إشارة إلى أنها غير مرادة، وفي النظامية ص 42 الأية كاملة (ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) سورة النساء 195.

تقليده، مُصَمِّم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع كليات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون، فإن زعم من لم يوفق لمذهب الرشاد، أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدُوره أصلاً، وإذا طولب بمتعلق طلب الله بفعل العَبْد تحريماً وفرضاً ذهب في الجواب طولاً وعرضاً، وقال: لله أن يفعل ما شاء، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[1] قيل لهُ: ليس لما جئت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل، نعَم يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يُريد، ولكن يتقدس عن الخلق، ونقيض الصِدق.

وقد فهمنا بضرورات العُقُول من الشرع المنقول أنه عزّت قُدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به، فلَمْ يُكَلِفْهُم إلا مبلغَ الطاقة والوسع في موارد الشرع. ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدوراتها، كما لا أثر للعِلم في معلومه، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده لوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات وهذا خُروج عن حدّ الاعتدال إلى إلتزام الباطِل والمُحال، وفيه إبطال الشرائع، وردّ ما جاء به النّبيون عليهم الصلاة والسلام، فإذا لزم المصيرُ إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحال إطلاق القول: بأن العبد خالق أعماله، فإن فيهِ الخروج عما درَجَ عليهِ سلَف الأمة، واقتحام ورطات الضلال، ولا سبيل إلى المصير إلى وُقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة. فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريْن؛[2] إذ الواحِد لا ينقسم، فإن وقع بقدرة الله استقل بها ويسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله، فإن الفعل الواحد لا بعض له، وهذه مهوات[3] لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق، إذ المرء بين أن يستدعي الاستبداد، وبين أن يُخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع، وفيه إبطال دعوة المرسلين. وبَيْنَ أنْ يثبت نفسه شريكاً لله في إيجاد الفعل الوَاحِد، وهذه الأقسام بجملتها باطلة.

---

(1) سورة الأنبياء آية: 23.

(2) في هامش خ ع [الفعل الواحد تستحيل حدوثه بقادرين]

(3) هكذا بالأصل وباقي خ، كتبت بتاء مبسوطة. ومهوات جمع مهاة، وهي البقرة الوحشية. وفي الشفا لابن القيم ص 123 والنظامية لإمام الحرمين (مهواة) وهي الصواب. وَالْمَهْوَاةُ بِفَتْحِ الْمِيمِ : مَا بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ وَقِيلَ الْحُفْرَةُ. المصباح المنير 2/ 643، واللسان 1/ 506.

ولا ينجي من هذا......[1] ذكر اسم محض،[2] ولقب مجرد من غير تحصيل معنى، وذلك لأن قائلاً لو قال: العبد مكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والرب تعالى مخترع خالق لَمَا العبْد مكتسب له، قيل: فما الكَسْب؟ وما مَعْنَاهُ؟ وأدريت الأقسام المتقدمة على هذا القائل، فلا يجد عنهُ مهْرباً. ثم قال: - يعني إمام الحرمين- فنقول: قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدُور بالقدرة الحادثة واقع بها، ولكنه يضاف إلى الله سبحانه تقديراً وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله.

وهو القدرة، وليست القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفة له، وهي ملك له، وخلق له، فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به مضاف خلقاً إلى الله تعالى وتقديراً، وقد ملك الله العبد اختياراً يصرف به القدرة فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله من حيث إنه وقع بفضل الله، ولو اهتدت إلى هذه الفرقة الضالة؛ لم يكن بيننا وبينهُم خلاف، لكنهم ادَّعَوْا استبداداً بالاختراع وانفراداً بالخلق والاستبداع،[3] فضَلوا، وأضَلُّوا.

وتبيّن[4] عنهم بتفريع المذهبينْ، فإنا لما أضفنا فِعل العبْد إلى تقدير الإله قُلنا: أحدث الله القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيّأ أسباب الفعل، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وإرادة، وعَلِم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها العبْد على ما علِم وأراد، فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق الله ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلماً وقضاء وخلقاً وفعلاً من حيث إنه

---

(1) بياض بالأصل، وخ ح ب. وفي خ ع [الملطم] وفوقها كلمة - كذا -وفي خ م د، ك (الملتطم). وفي: النظامية (ولا ينجي من هذا البحر الملتطم). وَ في المصباح 2/ 553، واللسان 12/ 542 - 543 مادة: لطم: التَطَمَتْ الأَمْوَاجُ لَطَمَ بَعْضُهَا بَعْضًا. والمَلْطِم: الخَدّ، والمُلَطَّم: اللئيم.

(2) في النظامية (...اسم مختص).

(3) في النظامية (والإبداع) فعلى ما بالنسخ: السين والتاء ليستا للطلب، بل للتوكيد والمبالغة.

(4) في خ ع كتبت بين كلمة وتبين - كذا بالأصل - وعنهم هـ. وفي (النظامية) ص 48 (وتبين تميزنا عنهم). وبها يستقيم المعنى.

منيحة[1] ما انفرد بخلقه ؛ وهو القدرة، ولم يرد وقوع مقدُورها، لما أقدَره عليهِ، ولما هيأ أسباب وقوعه. ومن هُدِي لهذا استمرَّ لهُ الحقّ البَيِّن، فالعبْد فاعل مختار، مطالب مأمور منهي، وفِعله تقدِير الله مُرادٌ لَهُ خلق مقضي، ونحنُ نضرِب في ذَلك مثلاً شرعيّاً يتروح[2] إليه الناظر في ذلك فنقول: العبْد لا يملك أن يتصرف في مال سيده، ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه، فإذا أذِن لهُ في بيع ماله فباعه نفذ البيع في التحقيق معزُوّ إلى السّيّد ؛ من حيث إن سببه إذنُه، ولولا إذْنه لم ينفذ التصرف، ولكن العبد يُومَر بالتصرف، ويُنهى ويوبّخ على المخالفة ويُعاقَب.

فهذا - والله - الحقّ الذي لا غِطاء دونَه ولا مراء فيه لمن وَعَاهُ حقَّ وعْيه. وأما الفرقة الضالةَ؛ فإنهم اعتقدوا انفراد العبْد بالخلق، ثم صاروا إلى أنه إذا عَصى فقد انفرد بخلقه فِعلَه، والرّبّ كارِهٌ لهُ، فكان العبْد على هذا الرأي الفاسد مُزاحِماً لِربّه في التدبير، موقِعاً ما أراد إيقاعه؛ شاء الرَّبُّ أم كرِه. إلى هنا كلام **إمام الحرمين** في (**النظامية**) بلفظه فيما نقله عنه (**ابن القيّم**) في **شفاء العليل** ونقلناه).[3]

بواسطة مَن ذكر. وقد صرّح فيه بأن لقدرة العبد تأثيراً في فعله باختياره مع دواع تستحثه، وأسباب تقتضيه، وذلك كله بجعل الله سبحانه، ولا سبيل لَهُ - بعدَ تهيئة الأسباب وتوفر الدواعي واجتماع الشرائط - أن لا يفعل، وهذا معنى الإيجاب الذي نقل عنه الإمام وأتباعه، وهذا الجَعل هو التمكين، ومن المعلوم أن العبد إذا تعلقت مشيئته بفعل ما لا يدرى هل يتمكن منه، وبعْد الشُّروع في المقدمات قد يقع، وقد لا يقع، وإن وقَع؛ فقد يَكُون على وجهٍ لم يخطر له تفاصيله ببَال، فليس علمه محيطاً بالأقدار، ولا مشيئتُهُ كافية في التأثير، بل ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم . فهذا مِن إمام الحرمين

---

(1) في خ ع (قبيحة) بدل منيحة، وهي غير صواب. وفي (النظامية) : (نتيجة) وهي الصواب للسياق. ولعل ما بالنسخ تصحيف.

(2) هكذا بالأصل، وخ ب. والكلمة لم تنقط في خ م ك. وهي منقوطة بنقطتين من فوق في خ م، د. والمعنى أي يستريح الناظر... وخ ع (تمروح) بدون نقط التاء وعليها كلمة (كذا) .

(3) انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، ص 122 - 124، الناشر دار المعرف، بيروت لبنان ط 1398هـ 1978م، وانظر أيضاً : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، للإمام الحرمين ص 42- 50، تحقيق وتعليق، محمد زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

توسط ؛ يتضح معنى **الكسب** فيه، ويتميّز عن **الجبر** المحض والاستقلال المطلق. وأشار بعضُهم إلى إمكان الجمْع بين كلامه المذكور. وما ذكَره في **(الإرشاد)** من أنّ القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، بأنّ معناه: أنها لا تؤثر استقلالاً.

بل يتوقف تأثيرُها على تمكين الله تعالى وتيسيرِه. فمُراده: الردّ على **المعتزلة** القائلين بالاستقلال المطلق. ومن كلامَ **الشيخ أبي الحسن الأشعري** رحمه الله في كتابه **(الإبانة)**[4] حسبَما نقله عنهُ **الحافظ ابن عساكر** في كتابه **(تبيين كذب المفتري)** ما نصّه: (وزعموا أي[5] **المعتزلة** المكذبين[6] بالقدَر أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم، ردّاً لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾،[7] وانحرافاً عن القرآن، وعمّاً أجمع المسلمون عليه، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربّهم، وأثبتوا لأنفسهم غِنىً عن الله عز وجل، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه هـ).[8] وهو صريح في إنكار الاستقلال الذي يَراه المعتزلة. وقد أورد **الحافظ السيوطي** في **(الجامع الكبير)** عن **(محمد بن إدريس الشافعي)** عن **(يحيى بن سليم)**

عن جعفر بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن جعفر عن علي بن أبي طالب رضِي اللهُ عنه أنه خطب الناسَ يوماً فقال في خطبته: وأَعْجَبُ ما في الانسان: قلبُه. وساق الكلام إلى أن قال: فقام إليه رجل ممن شهد **الجَمَل**[9] فقال : يا أميرَ المؤمنين، أخبرنا عن **القَدَر**، فقال: بحر عميق، فلا تلجه. قال ياأمير المؤمنين،

---

(4) انظر: الإبانة عن أصول الديانة، للأشعري ص 16 - 17، تحقيق، د، فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار -القاهرة، ط الأولى 1397.

(5) في خ ع (أن) وهي خطأ، لأن قوله (أي المعتزلة ...) تفسير من أبي حفص للضمير في زعموا، وهو (الواو).

(6) هكذا بنصب (المكذبين) في خ م د، ك، رغم أنه نعت لكلمة (المعتزلة) وهي مرفوعة لأنها تفسير للضمير المرفوع، ويصح النصب بتقدير عامل محذوف نحو (أعني أو أخص أو أذم ...). تأمل

(7) سورة الأعراف آية 188، هكذا في (الإبانة) وفي (التبيين) الآية من سورة يونس 49 ﴿قل لا املك لنفسي ضراً ولا نفعاً ...﴾.

(8) انظر كتاب (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري)، لابن عساكر ص 157، الناشر دار الكتاب العربي بيروت

(9) هي الوقعة التي حصلت بين علي بن أبي طالب وجيشه وبين معاوية بن أبي سفيان وجيشه، وسميت بيوم الجمل لخروج عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها على جمل اشترته في الطريق للمطالبة بدم عثمان رضي الله عنه. وللتفصيل فيها انظر البداية والنهاية لابن كثير 7/ 229- وما بعدها، وتاريخ الطبري 4/ 457- وما بعدها.

أخبرنا عن القدر فقال....(1) الله فلا تتكلفه قال: ياأمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر فقال: أما إذ أَبَيْتَ؛ فإنه أمرٌ بيْن أمريْنِ: لا جبْر، ولا تفويض. قال: ياأمير المؤمنين، إن فُلاناً يقول: بالاستطاعة وهو حاضرك.(2) قال: عَلَيَّ بِه، فأقاموهُ، فلما رآه سلّ عن سيفه عن قدْر أصابع، فقال: الاستطاعة تملكها مع الله، أو من دون الله.؟ وإيّاك أن تقول: أحدهما، فترتد فأضرب عنقك. قال: فما أقول : ياأمير المؤمنين، قال : قل: أملكها بالله الذي إن شاء ملكنيها هـ)(3).

ونقل الحافظ ابن حجر في كتابه (توالي التأنيس في معالي ابن إدريس)(4) عن الربيع بن سليمان قال: سئل الشافعي عن (القدر) فقال :

«فما شئتَ كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

خلَقتَ العباد على ما علِمت ففي العلم يَمضي الفتى والمُسِن

على ذَا مَنَنْتَ وهذا خَذَلْت وهذا أَعَنْتَ وذا لم تُعِنْ

فمِنهم شَقِيٌّ ومِنهم سَعيد ومنهم قَبيحٌ ومنهم حَسَن هـ».

قولُه: {وغلبتها لقدرته تعالى لخ} التغالب والتمانع إنما يلزم على القول بالاستقلال، كما تقدّم أما على القول بتقدّم التأثير على تمكين الله تعالى وإذنه فلا تغالب ولا تمانع.

قوله: {لأن التأثير إذا قدرناه صفة نفسية لخ}. فيهِ نظر؛فإن توَقف القدرة تنجيزاً يتوقف على تعلّق الإرادة لا محالة. ولو قلنا : إن التعلق نفسي، فإن التعلّق الصّلاَحي للقدرة الأزلية ثابت في الأزل بدون تأثير.

---

(1) بياض بالأصل وفي خ ع مكتوب فيه (كذا ص) يعني كذا بالأصل وفي جامع السيوطي، وتاريخ دمشق لابن عساكر، وكنز العمال للهندي (فقال سر الله فلا تتكلفه).

(2) في هامش خ ع [قول سيدنا عَلي كرم الله وجهه لا جبر ولا تفويض]

(3) انظر: الجامع الكبير، للسيوطي 30/ 40- 41، ضمن جامع الأحاديث.....ثم قال السيوطي : أخرجه ابن عساكر- يعني : في تاريخ دمشق 51/ 182 - 183، وكنز العمال، للمتقي الهندي 1/ 348، رقم ح 1567، الفصل السابع في الإيمان بالقدر.

(4) انظر: توالي التأنيس في معالي ابن إدريس، لابن حجر العسقلاني صفحة 173، ضبط النص وعلق عليه: عبد الله محمد الكندي، دار ابن حزم الطبعة الأولى 1429هـ 2008م.

قوله: {**وما فرُّوا منه من الجبْر لازم لهم**}. قد علِمت من كلام إمام الحرمين الذي نقله **ابنُ القيّم** أنه لم يَفر.

من الجبر جملة، وإنما فرّ من الجبر المحض والاستقلال، فمرَاده التوسط بين المذهبيْن كما تقدّم، وكذا **القاضي**، **والأستاذ**، إنما حاولوا بذلك تحصيل معنى (**الكسْب**) الذي أثبتهُ **الأشعري** فِراراً من الجبر المحض، إذ لو نفي التأثير عن القدرة الحادثة على الاطلاق لم يكن للكسْب معنى، بل يكون كما قيل اسماً بلا مُسمّى.

قولُهُ: {**كيف يصح أن يقوله مع ما أكثر في الإرشاد وغيره من الأدلة لخ**} تقدم أنهُ يُمكن الجمع بيْن ما في (**الإرشاد**) وما في (**النظامية**) والأدلة المذكورة سِيقت للرّدّ على من يزعم الاستقلال. **قوله**: {**وبالجملة؛ فالذي أقطع به لخ**}. تقدّم من نقل الثقات ما يُغَبِّر في وجه هذا القطع ويدفع في صَدره. ومِن كَلَامِ **أبي حَامِدِ الغَزَّالِي** رَحِمَهُ اللهُ في كتاب (**الشّوق والمحبّة من الإحياء**) ما نصّه: وما هُو قادِرٌ عليهِ من نفسه أو غيره فليست قدرته مِن نفسه وبنفسه، بل الله خالقه وخالق قدرته وخالق أسبابه، والمُمَكِّن له من ذلك، ولو سلّط بَعُوضة على أعظم مَلِك وأقوى شخص من الحيوانات لأهلكَهُ، فليس للعبد قدرة إلا بتمكين مَولاهُ، كما قال في أعظم مُلوك الأرض ذي القرنين:[1] إنا مكّنّا له في الأرض[2] لخ

فلم يكن جميع ملكِهِ وسلطنته إلا بتمكين الله إياه هـ).[3] وهذا الكلام ينظر إلى كلام شيخه الإمام (**أبي المعالي**) وقد ذكر في كتاب التوبة من (**الإحياء**)

---

(1) هو الإسكندر الملك اليوناني المقدوني، وقد تشدد قافه، فيقال المقّدوني، وذكر ابن إسحاق في كتاب الطبري: أنه يوناني، وقال وهب بن منبه: هو رومي. واختلف في ذِي الْقَرْنَيْنِ فقيل: هو نبي، وهذا ضعيف. وقيل هو ملَك بفتح اللام، وروي عن علي بن أبي طالب أنه سمع رجلا يدعو آخر يا ذا القرنين، فقال أما كفاكم أن تسميتم بأسماء الأنبياء حتى تسميتم بأسماء الملائكة. وقيل: هو عبد ملك بكسر اللام صالح، نصح لله فأيّده، قاله علي بن أبي طالب، وقال فيكم اليوم مثله، وعنى بذلك نفسه. انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، 3/ 538. وتفسير الزمخشري 2/ 743، قال الزمخشري : (مكّن له في الأرض: جعل له مكاناً ونحوه في أرض له، وأما مكّنتُه في الأرض، فمعناه: أثبتُه فيها). وتفسير الرازي 21/ 493- 495،

(2) سورة الكهف آية: 84.

(3) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي 4/ 304- 305.

كلاماً تضمن القدْح في الأقوال الثلاثة، وهي الجبْر المحض والاستقلال، [1] والكسْب، بمعنى كون القدرة مقارنة غير مؤثرة أصلاً قال ما نصّه : (وأما العباد فإنهُم مسخرون تحت مجاري القضاء، والقدَر، ومن جملة القدر خلْق حركة في يَد الكَاتب بعد خلق صفة مخصوصة في يده تُسَمّى القُدرة، وبعد خلق مَيْل قَويّ جازم في نفسه يسمى القصد، وبعد علم بما إليه مَيله يُسمّى الإدراك والمعرفة، فإذا ظهرت من باطن الملكوت هذه الأمور الأربعة على جسْم عبْد مسخّر تحتَ قَهر التقدير سبق أهل عالم الملك والشهادة المحجوبين عن عالم الغيب والملكُوت، وقالوا أيها الرجل قد تحرّكت، وكتبت، ورميت، ونودي من وراء حجب الغيب وسرَادقات[2] الملكوت ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.[3] وما قتلت إذ قَتَلْت ولكن ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾.[4] وعند هذا تحيّرَ عقول القاعدين في بحبوحة عالَم الشهادة.

فمِن قائل : إنه جبْر محض، ومِن قائل: إنه اختراع صِرف، ومن متوسط مائل إلى أنه كسْب، ولو فتح لهم أبواب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهَر لهُم أن كلّ واحد صادق مِن وجه، وأن القصُور شامل لجميعهم، ولم يدرك واحد منهم كُنْهَ هذا الأمر، ولم يُحط بجوانبه، وتَمامُ علمه ينال بإشراق النور من كُوّة نافذة مِن عالَم الغيب وأنه تعالى ﴿عَالِمُ الغيب لا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى﴾[5] وقد يطلع على الشهادة من لم يدخل في حيّز الارتضاء، ومن حرك سلسلة الأسباب والمسبّبات وعلم كيفية تسلسلهَا ووجه ارتباط ناط سلسلتها بحسَب الأسباب انكشف له سِرّ القدَر، وعلم علماً يقيناً : ألاّ خالق

---

(1) في هامش خ ع [كلام الغزالي في مسألة الكسب]

(2) سرادقات: السُّرَادِق: مَا أَحَاطَ بِالْبِنَاءِ، وَالْجَمْعُ سُرَادِقات، وكُلُّ مَا أحاطَ بِشيءٍ نَحْوَ الشُّقَّة فِي المِضْرَب أَو الْحَائِطِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الشَّيْءِ. والسُّرادِقات الَّتِي تُمَدُّ فَوقَ صَحْنِ الدَّارِ. وَكُلُّ بَيْتٍ مِنْ كُرْسُف فَهُوَ سُرادِق؛ والْغُبَارُ السَّاطِعُ، والدُّخَانُ الشَّاخِصُ الْمُحِيطُ بِالشَّيْءِ. انظر: اللسان 10 / 157–158، والصحاح، 4/ 1496

(3) سورة الأنفال آية: 17

(4) سورة التوبة آية: 14

(5) يشير إلى آية 26 – 27 من سورة الجن والتلاوة هي ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى﴾ الآية.

إلا اللهُ، ولا مبدِع سِوَاهُ. فإن قُلْتَ: قد قضيت على كل واحد من القائلين بالجبر والاختراع والكسْب بأنّه صادِق من وجه، ومع صدقه قاصر، وهذا متناقض فكيف يمكن فهم ذلك ؟وهل يمكن إيصال ذلك إلى الأفهام بمثال ؟ فاعلم؛ أنَّ جماعة من العُميان سمعوا أنه قد حمل إلى البلد حيوان عجيب يسمّى الفِيل، وما كانوا قد شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه، فقالوا : لا بُدَّ لنا مِن مشاهدته ومعرفته باللّمس الذي نَقدر عليه، فطلبوه، فلما وصلوا إليه لَمسوه، فوقع يَدُ بَعض العُميان على رِجْله، ووقع يَدُ بعضهم على نابِه، ووقع يَد بعضهم على أُذنه، فقالوا: قد عرفنا، فلما انصرفوا سألهم فقيه العميان، فاختلفت أجوبتهم؛ فقال الذي لمس الرِّجل إن الفيل ما هو إلا مثل أسطوانة خَشِنة الظاهر إلا أنه ألين منها، وقال الذي لَمس النابَ ليس هو كَما تقول بل هو صَلْب لا لِين فيه، وأملس لا خشونة فيه، وليس في غلظ الأسطوانة أصلاً، بل هو مثل عَمود.

وقال الذي لَمس الأُذُن: لَعمري هو لين وفيه خشونة، فصدق أحدهما فيه ولكن قال ما هو مثل عمود ولا هو مثل أسطوانة وإنما هو مثل جِلد عريض غليظ، فكل واحدٍ من هؤلاء أدركه مِن وجه، وأخبر كل واحد مما أصابه من معرفة الفيل، ولم يخرج واحد في خبره عن وصف الفيل ولكنهم بِجُملتهم قَصُروا عن الإحاطة بكُنه صورة الفيل، فاستبصِرْ بهذا المثال واعتبِر بِه، وأنه مثال أكثر ما اختلف الناس فيه.

وإذا كان هذا كلاماً يناطح عُلوم **المكاشفات**، ويحرك أمواجها، وليس ذلك مِن غرضنا فلنرجع إلى ما كُنا بِصدده هـ).[1] وإذا كان هذا من **علوم المكاشفة** فالأَولى كما قيل أن نُسَلِّم في هذا المقام ونترك المناظرة ونفوّض الأمر إلى الله سبحانه

قال **الشيخ ابن أبي جمرة**:[2] (أفعال العباد خلق للرّبّ سبحانه وكسب للعبد ولا التفات إلى الكيفية هـ).

---

(1) انظر: الإحياء للغزالي 4/ 6 – 7، باب وجوب التوبة وفضلها.

(2) هو أَحْمَدُ بنُ عَبْدِ المَلِكِ بنِ مُوْسَى بن أَبِي جَمْرَةَ أَبو العَبَّاسِ الأُمَوِيُّ مَوْلاَهُم، المُرْسِيُّ، المَالِكِيُّ، الإِمَامُ، المُعَمَّرُ، المُسْنِدُ، انظر: سير أعلام النبلاء 20/ 91–92، وتكملة الصلة 1/ 46، والعبر 4/ 91، والديباج المذهب 1/ 217، والنجوم الزاهرة 5/ 265، وشذرات الذهب 4/ 102.

قولُهُ: {**قال المقترَح وهذا عندي فيه نظر**[1] **لخ**} نحوَهُ قال **الكمال ابن أبي شريف** في (**حواشيه على شرح المحقق المحلي**)[2] ونَصّه: (فإن قلت :فإذا كان مذهب **الأشعرية** جواز تقدم الأمر على الفعل كما نقله **ابن القشيري**، وغيره، مِمَّن نَفى البناء على مسألة الاستطاعة.

فما وجه تخلّص **االأشعرية** عما ألزموه على أصلهم ؛ وهو أن **الاستطاعة** مع الفعل مع الموافقة منهم على أن الأمر بقصد الامتثال إنما يتعلق عند **الاستطاعة** كما مرّ،؟ قلت : إنما يظهر ذلك بتحقيق معنى **القدرة**، ومعنى تعلقها بالفعل[3] عند **الأشعري**. اعلم، أن القدرة تطلق على صفة لها صلاحية التأثير في الأفعال، فالتأثير مِن توابعها، وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عند **الأشعري**، فإن مذهب **الأشعري** أنه لا تأثير لقدرة العبد في الأفعال، بل اللهُ سبحانه أجرى عادته؛ بأنه يُوجد في العبد قُدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما؛ بأن يخلقه عند العزم المصمم من العبد عليه، فيكون فعل العبْد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً،ومكسُوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه : مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محَلاً له، فهي معنى تعلق قدرة العبْد واختياره بالفعل، ثم إن كُلاً من قدرته واختياره عرض، فالمفارق للفعل جزئي من ذلك العرض، هو المراد بالاستطاعة في قولهم: الاستطاعة مع الفعل، والمتقدم على الفعل والمتأخر عنه أمثال لذلك الجزئي فقط، فالشرط لتعلق التكليف مثل سابق على الفعل، لأن الفعل إنما يقع امتثالاً،

إذا كان وقوعه باختيار المكلف بعد علمه بتعلّق التكليف وفرض الفعل مقارناً للتكليف يؤدي إلى استحالة وقوعه امتثالاً لسبقه على العلم السابق على الاختيار الذي يتوقف عليهِ وُقُوعُه امتثالاً. إذا تقرّر ذلك، فاعلم ؛ أن الأشعرية حيث قالوا: الأمر يتعلّق عند الاستطاعة، أرادوا بالاستطاعة : الصفة التي لها صلاحية التأثير في الأفعال، وأن التعلق يكون عند وجود جزئيّ حقيقيّ منها سابقٍ

---

(1) انظر : شرح الإرشاد للمقترح 2/ 598، (فصل: في مقارنة القدرة الحادثة مقدورها).

(2) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع 1/ 271، (مسألة: يجوز التكليف بالمحال مطلقاً).

(3) في هامش خ ح ب عنوان [هل القدرة مقارنة للفعل]

على الفعل، وحيث قالوا: الاستطاعة مع الفعل أرادوا: الجزئي المقارن للفعل منها، بناء على أن بقاء الأعراض محال. هذا، وعلى استحالة بقاء الأعراض منع مذكور في كتب الكلام هـ).[1] ولا شك في موافقته لما ذكره **المقترح**. غير أن ما ذكره من صلاحية التأثير أمر لا يثبُت للقدرة الحادثة أصلاً كما هو مذهب الشيخ.[2] ثم إن كلامَه أيضاً مناف لتصريح من صرّح بأنه لا تكليف إلا حال المباشرة، وأن الأمر إنما يتعلّق إلزاماً حال الفِعل. قال **السعد** في (**حواشي شرح العضد**): (هذا هو المنقول عن **الأشعري** في الكتب المشهورة).[3] وأيضاً لا يجري على المواقف وغيرها استدلالاً على هذا الأصل، أعني القدرة مع الفعل.

قال في (**المواقف وشرحها**): (قال الشيخ وأصحابه: القوة[4] الحادثة مع الفعل، ولا توجد قبله، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل، وإلا فلنفرض وجوده فيه، فالحالة التي فرضناها سابقة على الفعل، هي حال الفعل، هذا خُلْف، فإن قيل: نحن لا ندعي أن القدرة إذا وجدت في حال كانت متعلقة لوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم إمكان وجوده فيه، بل نقول: القدرة في الحال على إيقاع الفعل في ثاني حال. وهذا لا يستدعي إمكان الفعل في الحال، بل في ثاني حال، فلا يضرنا مَن ذكرْتُم مِن أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله، قُلْنَا: الإيقاع إن كان نفس الفعل على معنى أن التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل فمحال في الحال لما ذكرنا، وإن كان غيره عاد الكلام فيه، ولزم النّشْر؛ بأنْ يكونَ بين القدرة والفعل إيقاعات وتأثيرات غير متناهية. لا

---

(1) لم أعثر على حاشية الكمال إلا مخطوطة، وحدثني الشيخ العلامة محمد محفوظ أنه رآها مطبوعة بالطبعة الحجرية عند الفقيه بن تاويت التطواني رحمه الله. وسألت ابنه - عبد الحي - عنها فلم يدرها. وعنوانها الكامل: الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع).

(2) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري ص 58 - 62، باب الكلام في الاستطاعة. ضبطه وصححه محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية.

(3) انظر: حاشية السعد على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 2/ 256 - 257. ونص كلامه عند قول ابن الحاجب: (مسألة) قال الأشعري: لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه...(...بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الأشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف إنما يتعلق عند المباشرة لا قبلها).

(4) هكذا بالأصل، وخ م، ك (القوة) وفي باقي خ (القدرة). وكذلك في المواقف. والمشهور في لسانهم في هذا المقام (القدرة).

يقال: الإيقاع أمر اعتباري، فلا حاجة به إلى إيقاع آخر، لأنا نقول: اتصاف الموقع بصفة الإيقاع دون اللاّإيقاع محتاج إلى ترجيح قطعاً، وهو المراد بالتأثير، والإيقاع. وفيه - أي فيما ذكرناه من دليل الشيخ - نظر، يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حُصول الفعل قبل الفعل محال، فإنه قد يراد به بشرط كونه قبله، ولا شك أنه تناقض، لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدماً على الفعل، وأن لا يكون متقدماً عليه، بل معه، واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معاً. لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمن وحده،حتى يلزم امتناعه فيه، بل مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفِعل مقارناً لعدمه، فيكون هذا المجموع مُحالاً دون الفعل وحده،بل هو ممكن في ذاته قطعاً، فلا يَتّصِف بالامتناع الذاتي أصلاً، بل بالامتناع الغَيري. وذلك لا يُنافي تعلق القدرة به. وقد يراد به معنىً آخر، وهو وجود الفعل في زمن عدم الفعل ؛ بان يفرض خُلوه عن عدم الفعل، ووقوع الفعل بدله، وأنه محال في نفسه، ولا يستلزم محالاً أيضاً، وذلك كقُعود زَيْد فإنه محال بشرط قِيامِهِ، أي يمتنع كونه قائماً قاعداً معاً، ولا يمتنع قُعوده في زمن قيامه، فإنه لا يستحيل أن يعدم القِيام ويوجد بدله القعود هـ).[1] ببعض اختصار.

وقال في (التّلوِيح) ما نَصّه: (قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله، والمحقّقون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومَعَهُ وبعده، وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمن، وإن كانت متقدمة بالذات، بمعنى احتياج الفعل إليها، ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التامة، أعني جملة ما يتوقف عليه، لِما مرّ في فصل الحُسْن والقُبح. فلهذا قال: إن القدرة التي شرط تقدمها على وجوبِ أداء العبادات هي سَلامة الآلات والأسباب، لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شَرائط التأثير.فإن قيل : يجبُ أن يكون التكليف مشروطاً بالقدرة، بمعنى القوة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل

---

(1) انظر: المواقف وشرحها 2/ 124 - 126، المقصد الخامس القدرة.

بدونها ممتنع، ولا تكليف بممتنع، **قُلْنَا:**[1] معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التّخلف، ولا تكليف بالواجب؛ لأنهُ غير مقدور؛ لِعدم التمكن من التَّرك، ولأنه لو كان التكليف مشروطاً بما ذكرتم لَما توجه التكليف إلا حال المباشرة.

ويلزم أن لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة، والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلّف بإيقاع الفِعل في الزمن المستقبل، وامتناعُ الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التّامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له، بمعنى صحة قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه، وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق، بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به[2] وقصده إلى إيجاده، وبهذا يندفع ما يقال إن الفعل بدون علته التّامة ممتنع، ومعها واجب، فلا تكليف إلا بالمحال، لأن في الأَوّل تكليفاً بالشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بتحصيل الحاصل هـ).[3] وانظر تصريحه بالتأثير في القوة الحادثة، وذلك لا يوافق مذهب **الشيخ**، وقد احتج **المعتزلة** على أن القدرة قبل الفعل بوجوه : الأول: أن تعلق القدرة معناه:الإيجاد، وإيجاد الموجود محال. ورُدَّ بأن إيجاد الموجود بذلك الوجود جائز، بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذي هو فيه موجود مستند[4] إلى الموجد ومتفرعاً على إيجاده، والمستحيل هو: إيجاد الموجود بوجود آخر. الثاني: لو جاز تعلق القدرة بالفعل حال حدوثه لجاز تعلقها بالباقي في حال بقائه، وهو باطل. وأجيب بالتزامه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به أو بالتفرقة باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضي دون غيره، أو ينقض دليلهم أولا بالاتفاق، فإن المؤثر عندهم هو العِلْم أو العالمية، ولو يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتفاق حال البقاء،وإن كان مشروطا عندهم حال الحدوث، وثانيا بتأثير الفعل في كون الفاعل فاعلاً،فإن

(1) في خ ح ب (قلت)
(2) في خ م ك، وخ ع (به)
(3) انظر: شرح التلويح على التوضيح 1/ 382. لسعد الدين مسعود بن عمرالتفتازاني (ت: 793هـ)، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
(4) في خ م د، برفع (مستند) رغم أنه خبر كان، ويؤيد النصب قوله بعده (ومتفرعاً) حيث عطف بالنصب. تأمل.

الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بالفاعلية حال الحدوث، وبتقدير بقائه لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء.

وثالثها بمقارنة الإرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء. الثالث: أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قِدَم مقدوره، وكلاهما باطل. وأجيب بأن الفعل في الأزل غير ممكن فلا تتعلق به.

قال العضد: وفيه [1] نظر، إذ فيه التزام لمذهب الخصم، وما ذكر بيان للسبب.

قال السيد: فإن قلت: إن المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به، والمجيب مُسَلِّم وجودها ومنعها، فلا يكون التزاماً لمقالتهم، قُلتُ: وُجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مِمَّا تَأْبَاهُ البديهةُ، فلا بُدَّ أن يقال: هناك تعلّق معنوي غير كاف في وُجود المقدُور، وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة. قال: والصواب في الجواب : أن القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة، إذ لا يجوز بقاؤها عندنا، فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه، ثم إن القديمة متعلقة بالفعل تعلقاً معنوياً لا بترتب[2] وجود الفعل، ولها تعلق آخر حالة حدوثه تعلقاً حادثاً موجباً لموجده، فلا يلزم من تقدمها مع تعلقها المعنوي تقدم آثارها، فاندفع الإشكال بحذافيره هـ)[3]. وفيه نظر، فإن عدم جواز بقاء القدرة الحادثة لأنها عرض لا يمنع تقدمها على الفعل بالنوع، لجواز أن يكون للمقارنة أمثال كما تقدم عن المقترح، وإلا فكيف يصح التكليف قبل المباشرة، على أن ما ذكر من عدم الجواز ممنوع كما تقدم.

فإن كان الشيخ يرى أنها لا تتقدم على الفعل ولو بالنوع طولب بالدليل، وبالفرق بين القديمة والحادثة، وأشكل التكليف قبل المباشرة، وإن كان يرى أنها

(1) أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي. انظر: شرح السيد على المواقف 2/ 129.
(2) في خ ع - يترتب - بالياء أوَّلاً.
(3) من قول أبي حفص (وقد احتج المعتزلة إلى قوله بحذافيره) هو نص كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 2/ 127- 130.

لا تتقدم بالشخص وتتقدم بالنوع صار النزاع في امتناع بقائها وجوازه، فعلى الجواز لا يمتنع تقدمها بالشخص، وعلى المنع يمتنع تقدمها، ويجوز بالنوع. الرابع: أنه يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان، لأنه غير مقدُور له في تلك الحالة المتقدمة عليه، بل يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد، إذ مع الفعل لا عصيان، وبدونه لا قدرة، فلا تكليف، فلا عصيان، وأيضاً نرى أعذار المكلف التي يجب قبولها لرفع المؤاخذة عنه هو كون ما كُلِّف به غير مقدور له، فإذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه لعدم الفعل المكلف به، وهو باطل بإجماع الأمة. ولو جوز تكليف الكافر بالإيمان – مع كونه غير مقدور – فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض مما ليس مقدور[1] له. وأجيب بجواز تكليف المحال عندنا، وأن نفرق بأن ترك الإيمان من الكافر إنما هو بقدرته بخلاف عدم الجواهر والأعراض، وأما ما ذكر من قصة الأعذار ووجوب قبولها فمبني على التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانهما)[2].

قوله: {فتأملوا ذلك[3] يرحمكم الله} الذي رأيته للمقترح في (شرح الإرشاد) فتأمل ذلك يرشدك الله[4] وزاد بعد هذا ما نصه : (قال صاحب الكتاب[5] إن **القدرة الأزلية** لما كانت باقية لا تفنى تقدمت وتعلقت قبل الفعل. فنقول: تعلق القدرة الأزلية يرجع إلى تمكن الذات من إيقاع الفعل، فإن كانت القدرة الحادثة تمكن من إيقاع الفعل فلا مانع من أن يتمكن قبل الوقوع، ولا يوقع، وإذا وجد المقدور فلا يقع بها حقيقة، غير أن شرط وقوعه من الذات أن يكون متمكنا من الإيقاع، فيوجد هذا الشرط في حالة الوُقُوع، وإن انتفى حالة ضده زال ذلك التمكن، ووقع الفعل ضرورياً، وأي استحالة في ذلك هـ ؟ !)[6]. وهذا من تتمة اعتراضه على **الإمام**.[7]

---

(1) هكذا في جميع النسخ بدون ألف مع أنه خبر ليس، فلعها سقطت الباء من أولها،أو الألف من آخرها.
(2) انظر :المواقف وشرحها 2/ 130 – 131.
(3) في خ م ك، سقط لفظ (ذلك).
(4) والذي يوجد في خ المقترح التي بين أيدينا2/ 600 (فتأمل ذلك يرحمك الله).
(5) وهو إمام الحرمين.
(6) انظر :شرح المقترح للإرشاد 2/ 600.
(7) في هامش خ ع، وخ ح ب عنوان: (الكلام في القدرة الحادثة).

قوله: {هذا دليل على وجود القدرة الحادثة، وإن كانت لا تؤثر، رداً على الجبرية}. اعترض هذا الرد بأنه يَتِمُّ لو كان للقدرة الحادثة تحصيل وتأثير،أما إذا لم يكن لها ذلك، فأي فرق بين إثباتها ونفيها ؟ بل على كلٍّ منهما يترتب لزوم الجبر المحض، ولا فرق في المعنى بين عدم القدرة ووجودها غير صالحة للإيجاد.

قال **الشيخ كمال الدين ابن الهمام في (المسايرة)**[1] ما حاصله : (قولكم : إن القدرة تتعلق بالفعل لا على وجه التأثير، لا طائل تحته، لأنا نقول: لا نفهم من الكسب إلا التحصيل.

قال تلميذه **الكمال بن أبي شريف في (شرحها)** قوله : (إن الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل). هو بحسب ما وضع له لغة. قال: وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود، وهو إيجاده. وقولكم: إن القدرة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة الأزلية في الأزل قياس مع وجود الفارق، لأن معنى ذلك التعلق: نسبة معلوم من مقدوراتها إليها، فإنها ستؤثر في إيجاده عند إرادة إيجاده، فإذا تعلقت الإرادة أثرت القدرة، لكن القدرة الحادثة عندكم مقارنة، لا تؤثر أصلاً، ولا وقت[2] تعلق للإرادة، فصِحة كونِ مَنْ قدرتُهُ تؤثر عند تعلق إرادته فاعلاً بالاختيار، لا تستلزم صحة كون مَن لا تؤثر قدرته أصلاً، ولو تعلقت الإرادة فاعلاً بالاختيار، وكلما كان كذلك لم يتميز الكسب عن الجبر[3] المحض المستلزم لضياع التكليف، وبطلان الأمر والنهي، فإن مجرد تعلق القدرة بلا تأثير لا تحصيل[4] فيه بالكسب به، فلا يدفع الجبر، والجبر باطل، وملزوم الباطل باطل، ولا مانع عقلاً من أن يخلق الله للعبد قدرة يمكنها به[5] من الفعل لحكمة صحة التكليف، وتوجه الأمر والنهي، مع أنه لا تنقطع نسبته إليه تعالى بالإيجاد، لأن إيجاد المكلف له إنما هو بتمكين الله له وإقداره عليه.

---

(1) لفظ (المسايرة) محيت من خ الأصل. وثبتت في باقي خ.

(2) هكذا بالأصل، وباقي خ. وفي خ ع (وقعت) وهي خطأ. لا معنى لها هنا.

(3) كان أبو الحسن الأشعري يقول: الجبر في اللغة على وجوه: الإصلاح - والإفساد - والإكراه. انظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك ص 107 - 108، فقد فصل ذلك ومثل له.

(4) كذا بالأصل. وخ م ك، وخ ح ب، وخ ع. وفي خ م د، (تحصل) بلفظ الفعل. وكلاهما صحيح المعنى.

(5) كذا بالأصل، وخ ح ب، وخ م د. وفي خ م ك، وخ ع (يمكنه بها) وهي أوضح. تأمل

وأما ما ذكروه من العقليات على نفي قدرة العبد فليس شيء منها لازماً، على ما يعلمه الواقف عليها هـ).[1] وسبق من كلام إمام الحرمين في (النظامية) شيء من المعنى.[2]

قوله: {وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور}. قال في (شرح المقاصد): (لا بُدَّ أولاً من بيان معنى: الكَسْب، دفعاً لما يقال: من أنه اسم بلا مسمى، فاكتفى بعض أهل السنة بأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله، ولا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصُّعود دون البعض كالسُّقوط فسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسباً، وإن لم تعرف حقيقتُه. وقال الامام الرازي: هي صفة تحصل بقدرة العبد لفِعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلاً كلاهما حركة، ويتمايزان بكون إحداهما طاعة، والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز، وأصل الحركة بقدرة الله، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي المسماة بالكسب، وقريب من ذلك ما يقال : إن أصل الحركة بقدرة الله تعالى، وتعينها بقدرة العبد، وهو الكسب، وفيه نظر، وقيل: الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسباً للعبد، بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة، وقيل: إن للعبد قدرة يختلف بها النِسَب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك، وترجيحه، ولا يلزم منه أمر حقيقي، فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الأثر هو الكسب، وهذا ما قالوا؛ هو يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية، وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية.

وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب المقدور، بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعاً لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسناً أو قبيحاً، فإن الاتصاف بالقبيح بقصده وإرادته قبيح، بخلاف خَلْق القبيح؛ فإنه لا ينافي المصلحة، والعاقبة الحميدة، بل

---

(1) انظر: المسامرة بشرح المسايرة، للكمال بن أبي شريف ص 100 – 107.
(2) في هامش خ ع، وخ ح ب (بيان معنى الكسب والأقوال فيه)

ربما اشتمل عليها، وملخص الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام[1] وهو أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع، إذ قدرة الله في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعاً آخر من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له، وبالنسبة إلى قدرة الله تعالى خلقاً، فهي خلق للرب، وصفة للعبد وكسب له، وقدرته خلق للرب، ووصف للعبد، وليس بكسب له هـ)[2]. واعلم: أن الكسب تارة يراد بالمعنى المصدري، وتارة يراد به المقدور. فما نقله **السعد** عن بعض **أهل السنة** من قوله: يسمى أثر القدرة الحادثة كسباً هو فيه بالمعنى الثاني وكذا في قوله: (وقيل: الفعل الذي يخلقه ويخلق معه لخ). وفي كلام **الغزالي** أيضاً وهو فيما نقله من كلام **الرازي** بالمعنى الأول.

وإذا أريد به المعنى المصدري فتارة يطلقونه على القدرة نفسها وتارة على تعلقها وتارة على مقارنتها.[3] وها هنا كلام يجب الإصغاء إليه؛ وهو أن الله سبحانه وتعالى هو الواجب الوُجود لذاته، وهو الغني بذاته عمن سواه في وجوده وكمالاته، وكل ما سواه مفتقر إليه بالذات في وجوده وكمالاته، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[4] فللحق سبحانه الكمال بالذات وللعبد كمال بالله فلا وجود ولا كمال حقيقة إلا لله، ﴿ألا كل شيء ما خلا الله باطل﴾[5] فلا قوة حقيقة إلا لله ﴿وَأَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾[6] فإذن لا تأثير حقيقة إلا لله، إذ التأثير فرع ثبوت القدرة، وإذ لا قوة إلا لله فلا تأثير إلا لَهُ،

---

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 59 - 61.

(2) انظر: شرح المقاصد 3/ 165 - 167، المبحث الأول فعل العبد...وشرح المعالم للفهري ص 435 - 440، حيث فصل القول في في تحقيق المذاهب وتقريرها في مسألة قدرة العبد أولا؟.

(3) في هامش خ ح ب، وخ ع (تحرير في معنى الكسب) وفي خ م د (تحرير عجيب في معنى الكسب)

(4) سورة فاطر آية: 15

(5) انظر: صحيح البخاري، بشرح فتح الباري كتاب مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية، 7/ 153 - 154. رقم ح 3841، وقد ترجم له الحافظ وأطال الكلام عليه، وانظر: ديوان لبيد بن ربيعة 1/ 85.

(6) سورة البقرة آية: 165. والتلاوة بدون (واو قبل - أن).

وإذا كان وجود العبد وكماله بالله فللعبد قوة بالله ما شاء الله لا قوة إلا بالله فله تأثير وعمل بالله، {ياداوُود إن ذلك لم يكن إلا بي}[1] فتأثير الحق سبحانه أصلي حقيقي كوجوه الواجب وسائر كمالاته، فإن حُقِّق كلام **الشيخ أبي الحسن**[2] على هذا الوَجْه كان أعدل المذاهب لسلامته من الجَبْر المحض كما يقوله **الجبرية**؛ لثبوت القدرة والاختيار للعبد، ومن الاستقلال المطلق الشنيع كما يقوله **القدرية**، لأن تأثير العبد إنما هو بالله كقدرته وإرادته وسائر كمالاته، ومن الاستقلال المقيد بالمشيئة كما يقوله إمام الحرمين، إذ لا استقلال للعبد بوجه من الوجوه، ومنْ توارد القُدْرتيْن مع اتحاد التعلق حتى يكون الفعل بمجموعهما كما يقوله **الأستاذ**، لأن التأثير حقيقة إنما هو لله، ومن تواردهما على أن تعلق القدرة القديمة بأصل الفعل والحادثة بوصفه كما يقوله القاضي لما ذكرناه أيضاً، ويكون معنى الكسب الذي أثبته **الأشعري**: هو ذلك التأثير الظِّلِّي الظاهري، والتأثير المنفي عن العبد هو التأثير الأصلي الحقيقي، وليس الكسب اسماً بلا مسمى كما قيل. وبالجملة، إن حمل كلام **الشيخ** على ما ذكرناه زال عنه الإشكال بحذافيره، وكان موافقاً لقول **الصوفية** : إن للتوحيد مراتب ثلاث[3]: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وكل تابع لما قبله.

قال **الجلال الدواني** رحمه الله بعد أن ذكر **مراتب التوحيد**[4] ما نصه: (وأدناها توحيد الأفعال، وهو أن تتحقق بعِلم اليقين، أو بعيْن اليقين،أو بحق اليقين، أن لا مؤثر إلا الله تعالى، وقد انكشف ذلك على الأشعري إما من وراء

---

(1) ذكره الغزالي بهذا اللفظ (قال داود عليه السلام يا رب ما تأتي ليلة إلا وإنسان من آل داود صائم، وفي رواية: ما تمُرّ ساعة من ليل أو نهار إلا وعابد من آل داود يعبدك، إما يصلي، وإما يصوم، وإما يذكرك، فأوحى الله تعالى إليه: يا داود ومِن أين لهم ذلك ؟ إن ذلك لم يكن إلا بي، ولولا عوني إياك ما قويت وسأكلك إلى نفسك). انظر : إحياء علوم الدين للغزالي 3/ 373.

(2) الذي نقله عنه : الشهرستاني كما نص الدواني على ذلك في شرح العضدية، ص 308.

(3) قسم البكي – رحمه الله – التوحيد إلى أربعة أقسام: توحيد الألوهية، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات. انظر: تحرير المطالب ص 70.

(4) ذكر الدواني – رحمه الله – مراتب التوحيد على نحو آخر، حيث قال: (واعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو بحصر المعبودية...). انظر: شرح العضدية له، ص 88، وأشار في شرحه هذا ص 67 قائلاً: (... ولنا في مسألة خلق الأعمال رسالة منفردة).

حجاب القوة الفكرية، أو اقتبسه من مشكاة النبوة فإنه قليلاً ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة هـ).

فإن قُلتَ: يأبى حمل كلام **الأشعري** على هذا الوجه أنه أثبت للعبد قدرة ونفى عنها التأثير، فإن كان تأثير العبد ظِلّيّاً كقدرته وجميع كمالاته فإما أن ينفي الجميع نظراً إلى التحقيق، أو يثبت الجميع، نظراً إلى الظاهر، وإما أنه يثبت البعض، وينفي البعض، فما وجهُهُ؟ قلتُ: وجهُهُ أنه كثير الوقوع مع ظواهر الكتاب والسنة كما تقدم، وقد وردَ في الشرع إثبات القدرة للعبد وإثبات الكسب، وورَد فيه أيضاً قَصْر الخالقية على الله تعالى فأثبته[1] ما أثبته ونفى ما نفاه من غير تنزل لبيان جهتي النفي والإثبات، وإلا فإثبات القدرة غير صالحة للتأثير مما ينبو عنه العقل، وتفسير الكسب بمجرد المقارنة دون تأثير مما لا محصول له. والله الموفق سبحانه وبه أستعين. وسيأتي في الشرح نحو هذا.

قوله: {ويلزم فيه أيضاً إحالة ما علم إمكانه لخ} قال **المولى سعد الدين** رحمه الله في (**شرح المقاصد**) ما نصه: (الأول من الوجوه العقلية: أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى على ما مر في بحث الصفات، فَفِعْل العبد مقدور لله، فإن كان مقدوراً لله أيضاً على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلَيْن على أثر واحد، وقد بُيِّن امتناعه في بحث العِلَل، فإن قيل: اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدوراً له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظراً إلى ذاته لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال. قلنا: جواز وقوعه بها ووقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر هـ). ووجه النظر: أن جواز وقوعه بالقدرة القديمة مع جواز وقوعه بالحادثة كل على جهة الاستقلال لا يستلزم جواز تواردهما معاً على الفعل حتى يلزم جواز المحال.

ثم قال ما نصه: (ومن تلفيقات **الإمام** في بيان كون كل ممكن واقعاً بقدرة الله تعالى أن الإمكان محوج إلى السبب، ولا يجوز أن يكون محوجاً إلى سبب لا بعينه، لأن غير المعين لا تحقق له، وما لا تحقق له لا يصلح سبباً لوجود شيء،

---

(1) في خ ع (فإثباته)

فتعين أن يكون محوجاً إلى سبب معين، ثم الإمكان أمر ظاهر في جميع المكنات، فلزم افتقارها كلها إلى ذلك السبب، والسبب الذي تفتقر إليه جميع الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً، فيكون الكُلّ بإيجاده، وقد ثبت أنه مختار لا موجب، فيكون الكل واقعاً بقدرته واختياره، وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعاً بقدرته وحده أنه لو لم يقع بقدرة الله وحده فإما أن يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح، لأن التغاير استقلال القدرتيْن، مع أن قدرة الله تعالى أقوى، وإما أن يقع بكل من القدرتيْن فيلزم اجتماع المستقلين، وإما أن لا يقع شيء منهما، وهو أيضاً باطل، لأن التقدير وقوعه في الجملة ولأن التخلف عن المقتضي لا يكون إلا لمانع، وما ذاك إلا الوقوع بالقدرة الثابتة فلا ينتفي الوقوع بها إلا إذا وقع بها، وهو محال، وأيضاً لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على إيجاده لاستحالة إيجاد الموجود، فيلزم كون العبد معجزاً للرّبّ وهو محال، خلاف ما إذا أوجده الله تعالى بقدرته، فإنه يكون تقديراً لقدرته لا تعجيزاً هـ)[1]. وهذا التقرير صواب خلاف قول المصنف: (يلزم فيه إحالة ما علم إمكانه لخ) مع قوله: (لأنا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سَبَبٌ يصح فتَعَيَّنَ[2] أن تكون ذاتية).

وأي سبب أصح من وقوعه بالقدرة الحادثة ومنعها تعلق القدرة القديمة على ذلك التقدير؟[3]

قوله: {فإذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب أن يكون مراداً وإذا قصد إلى آخره}.

فيه نظر،فإن كون الفعل معلوم الثبوت وكونه مراداً لا يستلزم القصد إلى إيقاعه إياه، لإمكان أن يريد وقوعه من غيره، وعموم تعلق القدرة بمعنى صلاحية التأثير، وإن استلزم عموم تعلق الإرادة كذلك لكن لا يستلزم تعلق الإرادة بالفعل منه تنجيزاً.

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 167-168.

(2) في السنوسية ص 292 (فتعين على زعمهم).

(3) في خ ع [فإن كان الفعل معلوم الثبوت وكونه مراداً...] فوقع فيها الخلط بين كلام المصنف وأبي حفص.

قوله: {قالوا فكيف يثيبه أو يعاقبُهُ على غير فعله لخ}. اعْلَم[1] أن المعتزلة افترقوا فرقتَيْن: أبو الحسين البصري وأتباعه ادعوا أن ما ذهبوا إليه من أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد أسلافهم، وذكر[2]........ [3] وذكروا وُجوهاً: الأول أن كل عاقل يفرق بين حركاته الاختيارية كالصعود إلى الجبل، والاضطرارية كالارتعاش، والسقوط من السطح وما ذلك، إلا لأن الأُولى بقدرته وإيجاده بخلاف الثانية، الثاني: أن كل واحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعية كالإقدام على الأكل والشرب عند اشتداد الجوع والإحجام عنها؛ إذا علم أن في الطعام سُماً، ولا معنى لكون الفعل موجداً بالاختيار إلا أن الفعل يكون على وفق دواعيه.

الثالث: أن كل عاقل يعْلَمُ بالضرورة حُسن مَدْح مَن أحسن إليه وذَمَّ مَن أساء إليه، وما كان إلا لأنه يعلم ضرورة كونه المحدِث. الرابع: أنه يعلم صحة طلب القيام من الصحيح دون الزَمِن والمُقْعَد بناء على صحة حُدوثه من الأول دون الثاني. الخامس: أنه يعلم صحة تحريك.....[4] دون الجبل، وما ذاك إلا لعلمه بالقدرة على الأول دون الثاني. السادس: أن الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب ما يحدثه المأمور فيتلطف[5] في استدعاء ذلك الفعل منه.[6] والجواب أن هذه الوجوه لا تفيد سوى أن الأفعال منها ما تتعلق به قدرة العبد باختياره ويقع بحسب قصده وداعيته، وهو الفعل الاختياري وكونه مقدوراً للعبد واقعاً بكسبه على حسب قصده وعند تصرف قُدْرته وإرادته وإن كان مخلوقاً لله كافٍ في حسن

(1) في هامش خ ح ب، وخ ع، وخ م د [أوجه الرد على دعوى نفي التأثير للقدرة الحادثة وأجوبتها]

(2) لفظة (وذكر) سقطت من المقاصد المنقول عنها، وعلى ما في خ المخطوط يكون الضمير يعود على أبي الحسن البصري السالف الذكر.

(3) بياض بالأصل قدر كلمة في جميع النسخ. وفي شرح المقاصد 3/ 182هكذا (...وذكروا في ذلك وجوها...).

(4) بياض بالأصل قدر كلمة لكن ليس في خ ع، وخ ح ب: بياض. وفي شرح المقاصد المنقول عنها 3/ 183 هكذا (تحريك المَدرة دون الجبل...). والمَدَرُ: جَمْعُ مَدَرَةٍ مِثْلُ قَصَبٍ وَقَصَبَةٍ وَهُوَ التُّرَابُ المُتَلَبِّدُ. قَالَ الأَزْهَرِيُّ: المَدَرُ قِطَعُ الطِّينِ .انظر: تهذيب اللغة، للأزهري 14/ 86، والمصباح المنير 2/ 566.

(5) في خ م ك، (فيتطلف) بتقديم الطاء على اللام، وهو تصحيف.

(6) في هامش خ ع (الجواب عن مذاهب المعتزلة من أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم والرد عليهم).

المدح والذم وصحة المطلب ونحو ذلك، ولا تفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلاً أن يفيد العِلم الضروري، والأقدمون منهم على أن العِلْم بكون العبد موجداً لأفعاله نظري.

قال **السعد**: والعجب من **أبي الحسين** وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي في غاية الذمامة ؟ ! نسب من سواه من العقلاء إلى **السفسطة**[1] وإنكار الضرورة. أما **السنية، والجبرية** فظاهر، وأما **القدرية** فلأنهم جعلوا الحكم بكونه موجداً نظرياً لا ضرورياً.

وذكر **الإمام** في (**نهاية العقول**)[2] لما خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضِّدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح. وذهب إلى أن العلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وأن حصول الفعل عقب الداعي واجب، لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون الفعل موجداً لفعله، وفيه إبطال للأصول التي عليها مَدار أمر الاعتزال، فخاف من سَنة[3] أصحابه أنه راجع عن مذهبهم فلبَّس الأمر عليهم وادَّعى العِلم الضروري بكوْن العبْد موجداً لفعله. ثم قال **الإمام**: لا يقال: الاعتراف بتوقُّف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن قدرة العبْد مؤثرة في وجود الفعل، وإنما ينافي استقلاله بالفاعليَّة، وهو أنه إنما ادَّعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني لأنا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان أن القدرة الحادثة غير مؤثرة، بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب **الأستاذ، وإمام**

---

(1) السفسطة عند المناطقة: هي القياس المركب من الوهميات، وقيل: القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول... والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته). انظر: التعريفات للجرجاني ص 118 - 119، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 957.

(2) هو (نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول) يعني أصول الدين. للإمام فخر الدين الرازي. انظر: ج 2/ 42 - 43.

(3) هكذا بالأصل(سنة) وفي باقي خ (سَبّه)، وهو تصحيح ظاهر.وفي المقاصد المنقول عنها (تنبيه).وهي أقرب إلى الصواب، ولعل الصواب (مِن تَنَبُّه..). أي خاف أن يتنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فيسبونه ويعيرونه... وهكذا وجدته في نهاية العقول 2/ 43 (تنبه) أما على نسخة الأصل (سنة) فيمكن أن يكون المعنى:خاف من سنة وطريقة أصحابه التي هو وهم عليها جميعاً أن ينحرف عنها. وأما على ما في باقي خ (سبه) فلم يظهر لها معنى. إلا أن تكون (سبّة) فلم تنقط التاء. والله أعلم.

الحَرمَيْن، فإن كان **أبو الحسين** وافقنا عليه فمرحباً بالوفاق، لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال، فإنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبد بما يكون فعلاً لله تعالى وأن يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه، فإن المأمور على كِلَا التَّقديرَيْن لا يكون متمكناً من الفعل والترك.

ولا بين أن يُقْدِر الله العبد على ما أوجده به وأن يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما أحدثه الله فيه، ولا بين فاعل القبيح والظلم، وفاعل ما يوجب القبيح والظلم، فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الحادثة انسدَّ عليه باب الاعتزال، فظاهر أن أبا الحسن كان من المنكرين مذهب الاعتزال في هذه المسألة، وأن مبالغته بدعوى الضرورة فيها كان على سبيل التقية والتلبيس. وزعم بعض المتأخرين من **المعتزلة** أن معنى الوجوب عند حصول الداعي أنا نعلم أن القادر بفعله مع إمكان الترك كما نعلم أن الله تعالى يثيب الأنبياء والأولياء بالجنة، ويعاقب الكفار بالنار مع إمكان تركهما، ونعلم أن العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله، ولولا وجوب الإتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنَاهُم لجواز أن يقدروا ولا يأتوا به. وفيه نظر، لأنه إما أن يلزم مع حصول الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وإن كان ممكناً في نفسه وبالنظر إلى أصل قدرته وإرادته فيتم ما ذكره **الإمام** من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد، لظهور أن تلك الداعية والإرادة ليستا بإرادة العبد، وهذا هو المعنِيُّ بالجبر الذي يقول به أهل الحق ويلزم **أبا الحسين**، لا الجبر المطلق الذي يقول به **المجبرة**،[1] وبطلانه ضروري، وإن لم يلزم فلا معنى لتسميته

(1)لقد لخص الموضوع أحسن تلخيص وأوجزه العلامة الدسوقي حيث قال: (... وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل إن كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارناً لقدرته ومختاراً له ومكلفاً به،ولا تأثير لقدرته فيه وإنما لها فيه مجرد المقارنة وإن كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبوراً عليه وليس مكلفاً به. ومذهب الجبرية أن الأفعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيئاً منها. ومذهب المعتزلة أن الفعل إن كان ليس في وسع العبد فهو مجبور عليه وصادر بقدرة الله وإن كان في وسعه فهو صادر بقدرته على حسب إرادته والأول غير مكلف به دون الثاني فإنه مكلف به.إن قلت: الجبر لازم لأهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيراً في أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفاً بها. قلت: الجبر المحظور هو الحسي وهو التكليف بما ليس في وسعه وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد متوجه على جميع الفرق ولا يضر لأنه محض الإيمان). انظر : حاشية محمد ابن عرفة الدسوقي (ت 1230هـ) على أم البراهين

بالوجوب، ولا طريق إلى العلم بالصدور، بل هو رَجْم بالغيب، لأن المفروض تساوي الأمريْن، وإنما العلم فرع اعتقاد الوجوب، ألا ترى أنه إذا قيل: من أين عرفت عجز المتحدين؟ قلت: لأنه حصلت دواعيهم، فلو قدروا لأتوا به، وهذا معنى الوجوب لأنه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، وهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وعدم[1] الإرادة.[2]

قوله: {ويلزم أن يكون للعباد حجة في الآخرة وقد قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾.[3] قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ الآية[4] ما نصه: (هما كُفْرتانِ أيضاً مضمومتان إلى الكفرات الثلاث، وهما عبادتهم الملائكة من دون الله، وزعمهم أن عبادتهم بمشيئة الله كما يقوله إخوانهم المجبرة هـ).[5] أقول[6]: هذه المقالة لا يكفرون بها في نفسها، إذ يقول بها المؤمنون كلهم. كيف وقد وردت في كتاب الله تعالى قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[7] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [8] إلى غير ذلك، فهي كلمة حق لا محالة، لكن قد يراد بها الباطل، فكل ذي مذهب يحمل هذه الآي ونحوها على ما يوافق مذهبه، ويضلل غيره في تأويله.

فأهل السنة رضوان الله عليهم يتأولونها على ظاهرها، لأنه المناسب لعقيدتهم: أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالإيمان وضده والطاعة وضدها كل بمشيئة الله تعالى، ووجه الرَّد على الكُفَّار في هذه المقالة أنهم أطلقوها على

وشرحها للإمام محمد ابن يوسف السنوسي (ت 895هـ) ص 261، اعتنى به وراجعه: سالم شمس الدين، المكتبة العصرية.

(1) في المقاصد 3/ 185 (وجزم).

(2) من قول أبي حفص (اعلم أن المعتزلة إلى قوله وعدم الإرادة) هو نص كلام السعد في شرح المقاصد 3/ 182 – 185. ولقد لخصه السعد أيضاً من (نهاية العقول...) للرازي 2/ 40 – 43.

(3) سورة النساء آية: 165.

(4) سورة الزخرف آية: 20

(5) انظر: تفسير الزمخشري 4/ 244، عند تفسيره: سورة الزخرف. قال محشيه: يريد-أي الزمخشري- بالمجبرة: أهل السنة.

(6) في هامش خ ع (اعتراض على الزمخشري وكلام عجيب)

(7) سورة السجدة آية: 13.

(8) سورة الشورى آية: 8.

ما كانوا يعتقدون من أن الله تعالى أَذِنَ لَهُم في عبادة الأوثان وأمرهم بها كما قال تعالى ﴿وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾(1) بناء على أن مشيئة الله تعالى لعبادتهم هي إذنه ورضاه، فأكذبهم الله في ذلك وجَهَّلَهم. وهذا كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ(2) ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾(3) فمعنى المقالة إذن: لو شاء الرحمن لصَرَفَنا عن عبادتهم، لكنه لم يشأ فلم يصرف بل شاء العبادة ورضي بها، فجرينا على وفق مشيئته وإذنه ورضاه. قال تعالى: ما لهم بذلك الذي يدَّعونه من الإذن والرِّضى مِن علم، إن هم إلا يخرصون. ويحتمل أن يكون الكفار قالوا هذه المقالة على نحو ما يقوله الجبرية في ادعائهم الجبر المحض، كأنهم يقولون: هذا شيء قدِّر علينا وما لنا عنه مِن مَحِيد فنحن مجبورون لا كَسْب لنا ولا اختيار فلا لَوْم يلحقنا. ووجه الردّ عليهم ما تقرَّر في الرَّد على الجبرية نُفاة الكَسْب. قال تعالى: (ما لهم بذلك الذي يدعونه من الجبر المحض من علم إن هم إلا يخرصون يظنون والجبرية يوافقوننا في تقرير المقالة وتوجيه الردّ بالوجه الأول، إذ لا مخالفة بيننا وبينهم إلا في نفي الكسب، وأما المعتزلة فيخالفون في تعلق المشيئة بالكفر والعصيان لِقُبْحهما، والحق ينزّه عن القبيح، فيقولون: ما لهم بذلك الذي يدّعُونه من الاستناد في عبادتهم الأوثان إلى مشيئة الله تعالى من عِلم،

ويحملون ما ورد من الآي في نحو هذا كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾(4) على مشيئة القسر والإلجاء؛ أي ولو شاء ربك لَقَسَرَ الناسَ كلَّهم على الإيمان وألجأهم إليه لكنه لم يشأ لبنائه أمر التكليف على مقتضى الحكمة، فخلَّى ما بين الناس وبين أنفُسِهم.

فقد ظهر أن مجرّد إسناد كفرهم إلى مشيئة الله لا يقتضي الكُفر، ولا يقول بذلك **المعتزلة**، وإلا كفروا **الجبرية**، و**أهل السنة** وهم المجبرة في إطلاق **الزمخشري**، فإطلاق الكفر على هذه المقالة لا يصح إلا على جهة المجاز تشنيعاً، وجعله المجبرة

---

(1) سورة الأعراف آية :27.
(2) في خ م ك، (الرحمة) وهي غلط.
(3) سورة الزخرف آية: 44.
(4) سورة يونس آية: 99.

إخواناً للكفار في هذه المقالة يقتضي أن المعتزلة بُرءَاء منها على الوجه الذي يعنيه المشركون، قيل له : وكذا **المجبرة** لا يقولونها على الوجه الذي يَعْنِيه المشركون، قيل له: وكذا المجبرة لا يقولونها على الوجه الذي يعنونه، والأخوة في الإطلاق اللفظي قدر مشترك بين الفريقَيْن فلا وجه للتخصيص والله أعلم.[1]

قوله: {جارٍ على وفق علمك وقدرتك وإرادتك} قال **الشيخ سعد الدين** في **(شرح المقاصد)** ما نصّه: (فإن قيل : روي عن النبي ﷺ أنه قال لرجل قَدِمَ عليه من فارس : أخبرني بأعجب شيء رأيت. فقال: رأيت أقواماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهُم: لِمَ تَفعَلون ذلك ؟ قالوا : قضاء الله علينا وقدره. ! فقال عليه لسلام: **{سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالَتهم ! أولئك مجُوس أمّتي}**.[2] وروى **الأصبغ بن تمامة**[3] أن شيخاً قام إلى **علي بن أبي طالب** بعد انصرافه من **صفّين**، فقال : أخبرنا عن مسيرنا إلى **الشام**، أكان بقَضاء الله وقَدَره؟ فقال: والذي فَلَقَ الحَبَّة، وبرأ النسمة، ما وطِئنا موطئاً ولا هبَطنا وادياً ولا علَوْنا قَلعة إلا بقضاء وقدر.

فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقال لهُ: مَهْ[4] أيها الشيخ، عظّم اللهُ أجركم في سيركم وأنتم سائرون وفي مُنصرَفكم وأنتم منصرفُون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرَهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر سَاقَانا؟ فَقال: ويْحك،[5] لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والوعد والوعيد والأمر والنهي

---

(1) في هامش خ ح ب (الاحتجاج بالقدر)

(2) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 6/ 95.

(3) في المقاصد (نباتة) وفي حاشيتها ترجمته، وانظر: نهج البلاغة، المنسوبة للإمام علي رضي الله عنه بشرح الشيخ محمد عبده ص 441، مؤسسة الرسالة.

(4) مه: زجرٌ ونهيٌ. ومَهْ: كَلِمَةٌ بُنِيت عَلَى السُّكُونِ، وَهُوَ اسْمٌ سُمِّيَ بِهِ الْفِعْلُ، مَعْنَاهُ: اكْفُفْ لأنه زجرٌ،واسكت، فَإِنْ وصَلْتَ نوّنت قُلْتَ مَهٍ مَهٍ، ومَهْمَهَ بِالرَّجُلِ: زَجَره: قَالَ لَهُ مَهْ. انظر: اللسان 13/ 542.

(5) وَيْح: كَلِمَةٌ تُقَالُ رَحْمَةً، وَكَذَلِكَ وَيْحًا وقيلَ: وَيْحَ، يُقَالُ إنه رَحْمَةٌ لِمَنْ تَنْزِلُ بِهِ بليَّة، وَرُبَّمَا جَعَلَ مَعَ مَا كَلِمَةً وَاحِدَةً وَقِيلَ: وَيْحَمَا. ووَيْحٌ: كَلِمَةُ تَرَحُّمٍ وتَوَجُّع، وَقَدْ يُقَالُ بمَعْنَى الْمَدْحِ وَالْعَجَبِ، وَهِيَ مَنْصُوبَةٌ عَلَى الْمَصْدَرِ، وَقَدْ تُرْفَعُ وَتُضَافُ وَلَا تُضَافُ؛ يُقَالُ: وَيْحَ زيدٍ، ووَيْحاً لَهُ، وويحٌ لَهُ. انظر: اللسان 2/ 638، والصحاح للجوهري 1/ 417.

ولم تأت من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشيطان، والشهود الزور، وأهل العَمى عن الصواب، وقَدرية هذه الأُمة ومجوسها، إن الله أمرَ تَخييراً ونهى تحذيراً وكلَّف يَسيراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرَهاً ولم يرسل الرُّسلِ إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾.[1]

فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما قال هو الأمر من الله والحكم ثم تلاَ قولَهُ تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.[2]

وعن الحسن:[3] بعث اللهُ محمداً إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾[4] قُلْنَا[5] ما ذكر لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العِباد إذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه وإرادته فيجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب، والمدْح والذم عليه، كقولِ المجُوس. فلينظر إن هذا قول المعتزلة أو المجبرة، ولكن ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[6]،[7] وما ذكر عن علي رضي اللهُ عنه من تفسير القدر بالأمر من الله والحكم يريد به الإيجاب والإلزام، وهذا أحد معاني[8] القضاء[9] والقدر،

---

(1) سورة ص آية: 26. ونص الآية بتمامها: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾.

(2) سورة الإسراء آية: 23.

(3) انظر: الكشاف للزمخشري 2/ 99، عند تفسير هذه الآية، والبحر المحيط لأبي حيان 5/ 34، وقد أورد أبو حيان ما ذكره الزمخشري عن الحسن واعترض عليه قائلاً: (...ولعلها - أي الرواية - لا تصح عن الحسن، وانظر إلى دسيسة الزمخشري في قوله(...وهم قدرية...). وقد اعترض أيضاً على الزمخشري في هذه المسألة المحشي على الكشاف.

(4) سورة الأعراف آية: 28.

(5) طرة في هامش خ ع (جواب بان فيه المتقدم عن السعد).

(6) يشير إلى الآية: 40 من سورة النور، والتلاوة بالواو من قوله (وَمَنْ...)

(7) انظر: شرح المقاصد 3/ 197 - 198.

(8) وانظر: في معاني القضاء والقدر: مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك ص 92 - 93، والتوحيد، للماتريدي ص 306 - 307، وتبصرة الأدلة، للنسفي 2/ 717،

(9) لفظة (القضاء) ساقطة من خ م ك، وعليها رمز.

ويطلق ويراد به الإعلام والتبيين كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية[1] ويراد به أيضاً الخلق والتقدير قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾.[2] وقال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾.[3] وقد اشتهر من أكثر المِلل أن الحوادث بقضاء الله تعالى وقدرته.

وهذا يتناول أفعال العباد. وهَاهُنَا بحث؛ وهو أن **القاضي ناصر الدين البيضاوي** قال في (**شرح المصابيح**) عند الكلام على[4] حديث المناظرة بين موسى، وآدم، عليهما السلام وقول[5] آدم لموسى أتلومني على أمرٍ قدّره الله عليّ قبل أن أُخلَق بأربعين سنة وقوله عليه السلام: فحج آدم موسى ما نصه: (غلبه بالحجة؛ بأن ألزمه أن جُملةَ ما صدر عَنهُ لم يكن مستقلاً به ولا هو مُمكَّن مِن تركه، بل كان مقضياً عليه، وما كان كذلك لم يحسن اللّوم عليه عقْلاً، وأما ما يترتب عليه شرعاً من الحَدّ والتَّعزير فحسن من الشارع لا يتوقف على غرض ونفع هـ)[6]. ومبنى هذا الكلام على أن خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معْذُور في عدم إتيانه به فلا يستحقّ اللّوم على ذلك، وهو لا يصح، فإن هذه شبهة الجبرية، والردُّ عليهم يتقرّر بمعرفة أنه لا مدخل للعلم والتقدير في إيجاب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار، وإلا لزم أن لا يكون الله تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً.

---

(1) سورة الإسراء آية: 4، وتمامها: ﴿مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾.

(2) سورة فصلت آية: 11.

(3) سورة فصلت آية: 9.

(4) لفظتا (الكلام على) ساقطتان من خ م ك، وإليهما علامة. - في هامش خ ح ب طرة (قول آدم لموسى أتلومني على أمر قدره الله علي شبهة الاحتجاج بالقدر) تنبيه : في هذا الكلام نقص بين قوله (على - وبين - شبهة_ غير واضح بالأصل.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعد، رقم ح 3409، ومسلم أيضاً في كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم ح 2652. وأفاض العلامة الألباني في تخريجه في السلسلة الصحيحة 2/ 577-578، رقم ح 909.

(6) انظر: تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة 1/ 90، كتاب الإيمان، باب الإيمان بالقدر، للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي (ت 685هـ) تحقيق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: 1433 هـ - 2012م.

ووجوب ما علم اللهُ وجوده عرضي كاستحالة وجود ما علِم اللهُ عدمه، وكلاهما لا ينافي الإمكان الذاتي الذي يتأتى معه الاختيار، وتعلق العلم بالوقوع، وإن كان يستلزم الوقوع كما أن تعلقه بعدم الوقوع يستلزم اللاَّوُقوع لاستحالة الملزوم، وليس العِلم والتقدير سبباً في الوُقوع ولا في عدمه، إذ التقدير تابع للعِلم، والعِلم تابعٌ للمعلوم، وشأن التابع أن لا يؤثر في المتبوع إيجاباً ولا عدماً، وإلا لانعكس أمر الأصالة والتبعية.[1] ومعنى تبعية العلم للمعلوم: أنه مطَابق له، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم فهو متقدم على العلم بالذات لا بالزّمن، إذ هو أولى، والحضرة الأزلية منزَّهَة عن النِّسبة الزمانية، ولذا قال بعض المحققين إن علمه تعالى حضوري على معنى: أن الأشياء كلها حاضرة لديه بجميع أحوالها وأوقاتها الخاصة، وعليه فلا انتظارَ في العلم ولا ترتيب زماني، ولا ريب أن العبد مختار في كسبه الحسنات والسيئات وجرت عادة الله تعالى بخلق فِعل العبْد عقب صرفه الاختيار إلى مباشرة الأسباب، فلا مساغ للاعتذار عن الذنب الصادر عن الفعل اختياراً بأن يقال: إنه كان مكتوباً عليه فلا يستحق أن يُلاَم عليه. قال **أبو عمر بن عبد البَر**: (أجمعت الأمة على جواز لَوْم مَن وقع منه ذلك، بل على استحبابه كما أجمعوا على استحباب مدح من واظب على الطاعة هـ).[2] فما ذكره **البيضاوي** في تفسير الحديث المذكور غير صحيح لفساد مَبْناهُ.

فإن قُلتَ[3] فعَلَى ماذا يحُمَل الحديث وما معنى اعتذار آدم عليْه السلام وقول النبي ﷺ **فحجّ آدمُ موسى فحجّ آدمُ موسى. قُلْتُ**: قال **أبو عمر بن عبد البر**:[4] هذا الاعتذار عندي مخصوص بآدم، لأن المناظرة بينهما وقعت بعد أن تابَ

---

(1) في هامش خ ع [معنى تبعية العلم للمعلوم]

(2) انظر: التمهيد 18/ 15، والاستذكار 8/ 260، لابن عبد البر، لكن بلفظ آخر. وأما باللفظ الذي ذكره أبو حفص فقد أورده به الحافظ ابن حجر في الفتح 11/ 511، عنده في كتاب القدر من صحيح البخاري، باب تحاج آدم وموسى. ولعل أبا حفص نقله منه ولم يرجع إلى المصدرَيْن.

(3) في هامش خ ح ب [معنى الحديث]

(4) في خ ع [قال أبو عمر بن عبد البر في تفسير الحديث المذكور هذا لخ] وفي خ م ك، (كلمات مشطب عليها بعلامة – صح –

الله عليه قطعاً لقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[1] فحسن منه أن ينكر على موسى لَوْمه على الأكل من الشجرة لأنه كان قد تِيب عليه وإلا فلا يجوز لأحد أن يقول لمن لامهُ على ارتكاب معصية كما لو قتل، أو زَنَى، أو سرَق، هذا سبق في علم الله وقدَره عليَّ قبل أن يخلقني فليس لك أن تَلومني عليه انتهى).[2] وفيه نظر، لأن آدم لم يُنكِر على موسى لومه على المخالفة من جهة أنه قدْ تِيبَ عليه منها، بل من جهة سبقية التقدير.

ونقل ابن التِّين عن الداودي (أن الله تعالى خلقه ليجعله في الأرض خليفة فلم يحتج بسابق العلم على الأكل من الشجرة لأنه كان عن اختياره منه، وإنما احتج بالقدر لخروجه لأنه لم يكن بُدّ من ذلك هـ).[3] وفيه نظر، لأن موسى عليه السلام لم ينكر عليه الخروج ولا سبيل إلى إنكاره عليه إذ هو مأمور به وإنما أنكر عليه التسبب فيه؛ فإن الأكل كان سَبباً في الإخراج، ولذا نسب إلى الشيطان لكونه تسبب فيه بوسوسته لآدم وتزيينه لهُ الأكل من الشجرة قال تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾[4]

وقد ورَد في رواية حميْد بن عبد الرحمن {أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة} وفي رواية {أنت الذي أخرجت ذريتك من الجنة بذنبك}. وهناك أجوبة أخرى لا تقنع. وقد نقل ابن حجر في (فتح الباري)[5]من ذلك شيئاً كثيراً وكلها لا يشفي غليلاً ولا ينهض ببيان إقامة العذر،[6]

---

(1) سورة البقرة آية: 36.
(2) تقدم تخريجه
(3) انظر: فتح الباري لابن حجر 11/ 511.
(4) سورة طه: 117.
(5) انظر: فتح الباري 11/ 510 - 513.
(6) وقد ذكر الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة 4/ 278 عن ابن تيمية كلاماً حسناً في هذا الباب قال: - أي الألباني - (واعلم أن العلماء قد اختلفوا في توجيه ذلك، وأحسن ما وقفت عليه ما أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: إنما هو أن موسى لامه على ما فعل لأجل ما حصل لذريته من المصيبة بسبب أكله من الشجرة، لا لأجل حق الله في الذنب، فإن آدم كان قد تاب من الذنب، وموسى عليه السلام يعلم أن بعد التوبة والمغفرة لا يبقى ملام على الذنب، ولهذا قال: « فما حملك على أن أخرجتنا ونفسك من الجنة؟»، لم يقل: لماذا خالفت الأمر؟ والناس مأمورون عند المصائب التي تصيبهم بأفعال الناس أو بغير أفعالهم بالتسليم للقدر وشهود الربوبية ...). انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية 5/ 163، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي الملا الهروي القاري 1/ 149 - 151.

ووجه الغلبة.[1] والوَجْهُ - واللهُ تعالى أعلم - أن موسى عليْه السلام لم يَلمْه على المخالفة من حيث هي مخالفة تأنيباً وتعنيفاً حتى يتجه اعتراض القدرية وتعرضهم لإبطال الحديث بقولهم لا يصح لأن موسى لا يلومُ على أمر قد تاب منه صاحبه وقد قَتَل هو نفساً لم يؤمر بقتلها ثم قال: (رب اغفر لي فغفر له)[2] وحتى يتجه أن يقال: لا معنى لِللّوم بعد توبة الله عليْه واجتبائه له وهدايته إيّاه، أو يُقال: لا فائدة فيه بعد ارتفاع الأحكام التكليفيَّة عنه بخروجه عن عالم الأسباب إلى العَالم العُلوي.

وإنما لامه عليها من حيث إنه تسبَّب بها في خُروجه من الجنة وهبوطه إلى دار التكليف والامتحان تحسّراً وتحزناً وتلهّفاً على ما فات من الإقامة بدار النعيم، ولم ينكر آدم عليْه السلام لومه على المخالفة احتجاجاً بالقدر وادعاء للجبْر المحض وسلب الاختيار حتى يتجه شبهة الجبرية ويصح تمسكهم بالحديث لإثبات مذهبهم، وبتقرير النبي ﷺ لذلك الاحتجاج وشهادته بغلبة آدم لموسى في المناظرة وإنما أراد التّسبّب الذي لأجله كان اللّوم، فإن جعل المخالفة المذكورة سبباً فيما ذكر لا كسْب له فيه ولا اختيار، كيف وقد كتبهُ الله قبل أن يخلُق آدم فكيف يُلام على ما لا كسْب له فيهِ وليس من شأنه ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾[3] وتدبير الصانع الحكيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم. والحديث المذكور ثابت باتفاق المحدثين رواه عن أبي هريرة جماعة مَن التابعين وروي عن النبي ﷺ مِن وُجوه أُخَر من رواية الأئمة الثقات الأثبات قاله أبو عمر بن عبد البَر[4]. وقد أخرجه مالك،[5] والبخاري،[6] ومسلم،[7] وابن أبي شيبة، وأحمد،[8] والترمذي،[9]

---

(1) في هامش خ ح ب [الوجه في معنى الحديث الشريف]

(2) يُشير إلى الآية: 16 من سورة القصص، والتلاوة هي (قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ).

(3) سورة يس آية: 38.

(4) انظر: التمهيد 18/ 12.

(5) انظر: الموطأ 4/ 382-384، كتاب الجامع، باب القدر، النهي عن القول بالقدر.

(6) سبق تخريجه.

(7) سبق تخريجه.

(8) انظر: المسند 7/ 345، رقم ح 7578، و ج 7/ 508، رقم ح 7843، تحقيق: أحمد شاكر.

(9) انظر: السنن 4/ 444، رقم ح 2134، أبواب القدر، باب ما جاء في حجاج آدم وموسى. تحقيق أحمد محمد شاكر.

والنسائي،[1] وأبو عوانة،[2] وابن خزيمة،[3] والبزار،[4] وعبد الرزاق، وغيرهم.[5] فلا وجه لإنكار القدرة لهُ واللهُ أعلم.

قولُهُ: {فإن النظر عندهم مولده في محل القدرة عليه}. قالوا العلم النظري يتولدُ من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر فإذا عقل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكُون متولداً منه بل مقدوراً مباشراً بالقدرة لأن تذكر النظر ضروري من فِعل الله فلو وقعت المعرفة بالله بالنظر متذكراً لكانت ضرورية من فعل الله فيمتنع التكليف وهو باطل إجماعاً ولأنه لو كان التذكّر مولداً للعلم لولده مع عروض الشبهة لأنه بعد معارضتها كهو بعدهَا وأجيب عن الأَوّل بأنّه مبنيّ على أن التكليف لا يكون بما هو مقدوراً للعبْد ومخلُوق له وقد مرّ بطلانه وعن الثاني بأنا لا نسلِم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولو سلمنا إمكان عُروضِها عند تذكره بذلك لا يمتنع تَوليدُه عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن قالوا الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تعالى قلنا يلزمكم مثله في إمساك الايد[6] القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه عن أن تحركه سواء كان ذلك التحريك فعلاً مباشراً أو متولداً من فعله فما هو جوابكم فهو جوابنا.

---

(1) انظر: السنن الكبرى 10/ 9، رقم ح 11065، ورقم 11256، ورقم 11266، ورقم 11379، ت حقيق حسن عبد المنعم شلبي.

(2) انظر: المستخرج 4/ 193، رقم ح 6470.

(3) انظر: كتاب التوحيد 1/ 20 ، 119 - 120، 126، 129، 252، 346

(4) انظر: المسند 1/ 274، رقم ح 171 - 173، 274، وج 14/ 285، رقم ح 7888، 8084، وج 10/ 196، رقم ح 8586،

(5) كأبي داود في السنن 7/ 87، رقم ح 4702، بتحقيق الأرناؤوط، والبيهقي في الأسماء والصفات ص 193، وأبي يعلى الموصلي في المفاريد 1/ 42، 46، وابن أبي عاصم في السنة ص 143، والطبراني في المعجم الكبير 1/ 83، وأورده السيوطي في الجامع الكبير 1/ 23. والخطابي في معالم السنن 4/ 322، وتحدث عن الإشكال في الحديث، وكذلك ابن أبي العز في شرحه للعقيدة الطحاوية 1/ 136.

(6) كذا بالأصل، و خ ح ب. وفي باقي خ غير منقوطة. و(الأيد) القوي، يقال: رجل أَيِّدٌ بوزن جيِّد أي قوي. قال الشاعر: إذا القَوْس وَتَّرها أَيِّدٌ + فأصاب الكُلى والذُرا. انظر: مختار الصحاح للرازي ص 50 - 51، واللسان 3/ 76.

قوله: {وليست عندهم[1] كالعلل لخ}. مِمَّا يناسب هاهنا ذكر قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات وإبطاله وقد ذكر هذه المسألة **الإمام** في **(المحصل)** عقب ذكر التولد وكذا **إمام الحرمين** في **(الإرشاد)** قال في **(المحصل)**: (قالوا:[2] ثبت أنه سبحانه وتعالى واحد محض، والواحد لا يصدر منه إلا الواحد على ما تقدم، فمعلومه شيء واحد، فإما أن يكون عرضاً أو جوهراً،

فالأول باطل لأن العرض محتاج إلى الجوهر فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجاً إليه وقد كان هو محتاجاً إلى الجوهر فيلزم الدّور فهُو إذن جوهر، فهو إما متحيز أو غير متحيز، والأول محال، لأن المتحيّز مركب من المادة والصورة، ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود، بل لا بُدّ أن يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة، لأن المادة قابلة، فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة قابلة معاً وهو محال، ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غُنْية عن المادة، وكل ما كان في فعله غنيّاً عن المادة كان في ذاته غنيّاً عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خِلاف.[3] فثبت أن المعلول الأول ليس بمتحيز ولا هيولاً[4] ولا صورة فإذن هو جوهر مجرّد ولا يجوز أن تكون أفعالُه بواسطة الأجسام لأن المعلول الأول يجب أن يكون علة لجميع الأجسام وعلة جميع الأجسام لا تكون عليها بواسطة الأجسام فالمعلول الأوَّل ليس بنفس فإذن هو عقل محض.

فثَبَتَ أنّ أول ما خلق الله العقل ثم نقول إن كان مَعلُولُه سَبَباً واحداً ومعلول ذلك المعلول واحداً أبداً لزم أن يوجد شيئان إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل فإذن لا بُدّ أن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمَعلولانِ

(1) في خ ع (عندكم).
(2) أي الفلاسفة.
(3) في باقي خ [خُلْف]
(4) عطف بالنصب على محَلّ الخبر المجرور بالباء الزائدة، على حد قول القائل: (...فلَسْنَا بالجبالِ ولا الحَديدَا). انظر: (الكتاب) لسبويه 1 / 267، وأورد أيضاً البيتَ كاملاً التلمساني: في مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص 94، دار الجيل الجديد. ويجوز العطف بالجر على اللفظ.

يسندان إلى كثرة في العلة ولا يجوز أن تكون الكثرة التي فيه من ذاته البسيطة أو من واجب الوجود وإلا فقد صدرَ عن الواحد أكثر من واحد فيبقى أن يكون له من ذاته شيء فإذا ضم ماله من ذاته إلى ما له من غيره حصلت الكثرة فيه لكن الذي له من ذاته الإمكان والذي له من الأول الوُجُود وينبغي أن يجعل الأشرف علة الأشرف فلا جرَم جعلنا إمكانهُ علة للفلك الأقصى ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدُر عن هذا الترتيب من كل عقلٍ عَقل وفَلَك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعّال المدير لعالمَنا. قال: وهذا باطل، لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقد مرّ الكلام فيه، وعلى أن الإمكان مؤثر وهو محال، لأنه لو كان أمراً وجودياً لكان أمراً واجباً وهو محال، أما أولاً: فإنه صفة الممكن ومحتاج إليه، وأما ثانياً: فلأن واجب الوجود واحِد، وإن كان ممكناً لزم التَّسَلسُل، ولأنه لا بُدَّ لهُ من عِلة وجودية، وعلته إن كان واجب الوُجُود كان واجب الوُجود علة الإمكان والوجود فقد صدَر عنه أَمرانِ، وإن كان غيره فهو محال، لأن ما عدَا الواجب إما هو أو معلُولاَته، أو لا هو ولا معلُولاتُه، وشيء منه ليس علةً لهُ، فثبت أن الإمكان[1] أمر عدمي، فيستحيل أن يكون علة للأمر الوجودي.

ولأن الإمكانات متساوية، فلو كان إمكان العقل الأول علة لوجود فلَكَ فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه، لكن إمكانهُ لهُ لذاته، فإذا كان وجوده لازماً لإمكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون ممكن الوجود لذاته واجباً لذاته، وأيضاً فللفلك الواحد فيه موجودات كثيرة، لأن فيه الهيولَى والصورة الجسمية والصورة النوعيّة الفلكيّة وله من كل مقوله عرض فإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الإمكان إسناد الكثير إلى الواحد وهو محال إلى هُنا كلامه).[2]

وفي (المواقف وشرحها) ما نصه: (المقصد الثاني في: ترتيب المَوْجودات على رأيهم، قالوا: إذا ثبت أن الصادر الأول عقل، فله اعتبارات ثلاثة: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبا

---

(1) في هامش خ ع، وخ ح ب [الإمكان عدمي]
(2) انظر: تلخيص المحصل ص 145 - 147، (مسألة: قالت الفلاسفة: ثبت أنه تعالى واحد محض

وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار إمكانه يصدُر جسم هو الفلك الأول.

وإنما قلنا: إن صدورَها عنه على هذا الوجه إسناداً للأشرف إلى الأشرف والأحسن إلى الأحسن، فإنه أَحْرى وأَخْلق، وكذا يصدُر من العقل الثاني عقل ثالث، ونفس ثانية، وفلَك ثان، وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو مرتبة التاسع من الأفلاك، أعني فلك القمر ويسمى العقل الفَعَّال، وهو المؤثر في هيولَى العالم الفعلي المفيض للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها؛ بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها. الاعتراضُ أن يقال: هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بُدّ لها من مصادر متعددة، وإلا بطل قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فيبطل حينئذ أصل دليلكم، وإن كانت اعتبارية امتنع أن يصير حينئذ جزء مبدأ الأمور الوجودية.

قال **السيد**: وقد يجاب عنها بأنها ليست جزءاً من المؤثر، بل هي شرط للتأثير، والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً، لكن مثل هذه الاعتبارات من السُّلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأول، فيجب أن يكون بحسب مصدره للأمور المتعددة كالمعلول الأول، وذلك منافٍ لمذهبهم الذي بَنَوْا عليه كلامهم في ترتيب المَوْجُودات، وحديث استناد الأشرف إلى الأشرف خَطابي لا يلتفت إليه في المطالب العلمية، واستناد الفلك الثامِن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى إلى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموا مشكل جدّاً، وكذلك استناد الصُّوَر والأعراض التي في عالَمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر إلى العقل الفعال مشكل جداً. وبالجملة؛ فلا يخفى على الفَطِن المنصِف ضعفُ ما اعتمدوا عليه في المطلب العالي.

وفي (المُلَخّص):[1] أنهم قَدْ خبطوا فتارة اعتبروا [في العقل الأول[2] جِهتين،

---

(1) أي تلخيص المحصل.

(2) هكذا في خ م د، وفي خ م ك [الأولينْ] وهي ظاهرة الغلط، لأن –الأول– نعت للعقل، وهو مفرد.

وجعلوه علة لعقله وإمكانه، وجعلوه علة لفلك وتارة اعتبروا][1] فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في مَتْن الكتاب. وتارة من أربعة أوجه، فزادوا علمه بذلك الغير، وجعلوا إمكانهُ عِلّة الهيولى الفلك، وعلة علة لصورته، فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام المَوجُودات على ما هي عليه في نفس الأمر هـ)[2].

وقال **ناصر الدين الطوسي**[3] في **(شرح الإشارات)** عند قول **ابن سينا**: فمن الصورة إذاً يكون جوهر عقلي علة جوهر عقلي وجرم سماوي ما نصّه: (أراد أن يُبيّن كيفية صُدور الكثرة عن المَبْدَأ الأول، فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه، وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معاً وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية يقتضي بالضرُورة صُدور جُرم سماوي وجوهر عقلي معاً عن جوهر واحد عقلي، ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بالواحد لا يصدر عنه إلا واحد في بادي الرأي، بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يقتضي؛ إذَا فُهِم على الإطلاق الذي يقتضيه مجرّدُ هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً. وعن ذلك الواحد واحد آخر وهَلُمّ جَرّا، حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر، إما على الولاء أو يتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه: أن الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد، إذا كانت جهة الصدور واحدة،

أما إذا تكررت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مرتبة، ولهذا حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة إلى تلك الأعراض. وإلى هذا المعنى أشار **الشيخ** بقوله: ومعلوم أن الإثنين إنما يلزمان من واحد من حَيْثيّتين، وتكثر الجهات ممتنع في المبدأ الأول؛ لأنه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة، واعتبارات متكررة كما مرّ.

---

(1) ما بين قوسين سقط من خ ع وثبت فيها (اعتبروا فيه كثرة...).

(2) انظر: المواقف وشرحها 2/ 688 - 691، المرصد الرابع في العقل، المقصد الثاني: في ترتيب الموجودات.

(3) في هامش خ ح ب عنوان [بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد على زعم الفلاسفة]

وغير ممتنع في معلولاته فإذا لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، وأمكن أن يصدر عن معلولاته فهو وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأزل ووجوب استناده إلى غيره بالإجمال وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل، ونقدم له مقدمة فنقولُ: إذا فرضنا مبدأ أول وليكن ا[1] وصَدَر عنه شيء واحد وليكن ب[2] فهو في أولى مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وإن جوزنا أن يصدر عن ب بالنظر إلى ا شيء صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء، ثم من الجائز أن يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء، وبتوسط د وحده ثان، وبتوسط ج د معاً ثالث، وبتوسط ب ج رابع، وبتوسط ب د خامس، وبتوسط ب د خامس، وبتوسط ب ج د سادس، وعرف بتوسط ج سابع، وبتوسط د ثامن، وبتوسط ج د ها تاسع، وبتوسط و عن ج وحده عاشر، وعن د وحده حادي عشر، وعن ج د معاً ثاني عشر، وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب. ولو جوزت أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرت الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة أضعاف مضاعفة، ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له، فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مَبْدأ واحد.

فإذا ثبت هذا فنقول: إذا صدر عن المَبْدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادرا عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذن ها هنا أمران معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأول، وهو المسمى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود ثابتة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية أصلا، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها، ثم

(1) يقصد حرف (ألف)

(2) يقصد (حرف باء) وهكذا...

إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول، وكذلك اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالإمكان و الوجوب، وأيضا إذا اعتبرت كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائما بذاته لزمه أن يكون عاقلا لذاته، وإذا اعتبرت ذلك مع الأول لزمه أن يكون عاقلا للأول، فهذه ستة أشياء: وجود، وهوية، وإمكان، ووجوب، وتعقل للذات، وتعقل للمبدأ، واحد منها فأول المراتب هو الوجود، وثلاثة في ثانيها هو الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأول، والتعقل بالذات اللازم له لتجرده، والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول، واثنان في ثالثها وهما: الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود إما باعتبار تقدمها عليه، فهما في ثانية المراتب مع الوجود، والتعقلان في ثالثتها، واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمنا، والتزاما، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحدا، والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود، والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حالته المستفادة من مبدئه.

فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الأول، والثانية يشتركان في أنهما حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه وهما المرادان من قول ما ذكر التثنية، ثم قال : -بعد كلام - وإنما أطْنَبْنا القولَ فيه لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحُكمية قد تَحَيَّروا في هذه المسألة، وأقدموا - لجهلهم بها -على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم، وقد شنع عليهم **أبو البركات البغدادي**[1] لأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل

---

(1) هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، أبو البركات المعروف بأوحد الزمان، طبيب فيلسوف كان يهودياً ثم أسلم في آخر عمره، له مؤلفات كثيرة في الطب والمنطق والفلسفة منها: اختصار التشريح - رسالة في العقل وماهيته - كتاب المعتبر - في الحكمة، - مقالة في ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهاراً. توفي ببغداد سنة 570هـ. انظر وفيات الأعيان 2/ 193، وطبقات الأطباء 1/ 278، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء ص [illegible]، والأعلام 8 / 74.

إلى المبدأ الأول، ويجعل المراتب شروطا معدة لإفاضته تعالى. وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله، وأن الوجود معلول على الإطلاق، فتساهلوا في تعاليمهم، وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والغرضية وإلى الشروط وغير ذلك، لم يكن ذلك مخالفاً لما أَسَّسُوا وبنَوْا مسائلهم عليه، والفاضِل الشارح -يعني **الفخر الرازي** - ممن نسبَ كلامهم في هذه المسألة إلى الوهَن والركاكة، للسبب المذكور. وقد ذكَرَ في الشرح أن **الشيخ** خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه، لأن كلامه مشعر تارة بأنه إنما يصدر عقل وملك عن العقل الأول، لما فرض من الإمكان والوُجوب، وتارة لا يعقل نفسه ويعقل غيره، ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل، فإن االمجمجة[1] غير لائقة بهذا الموضع.

أقول:[2] **الشيخ**[3] لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إليَّ، **كالشفاء، والنجاة، والمبدأ والمعاد ـ والمباحثات،**[4] **والإشارات**، وغيرها من رسائله، بل جعل عقله الأول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر، ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل[5] إلى ما يخالف ذلك. وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدأين لعقل فَعَلَى ما ذَكَرْنَا ولا مناقضة بينهما كما مرّ، وأما المجمجة التي ذكَرَها إن كانت ؛ فهي لا تدلّ في هذا الموضع على قصور. بل لعمري قد كفى الشيخ بمجمجة في موضع خرست فيه أَلسُن الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً، ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة والإمكان والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكّرر ما ذكَرَه مراراً من كونها أموراً عدمية أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه. والجواب - بعد ما

المجمجة: مَجْمَجَ الكِتابَ: خَلَّطَه وأَفسَدَه. والمَجْمَجَةُ: تَخْلِيطُ الكِتابِ وإِفْسادُه بِالْقَلَم. ومَجْمَجْتُ الكِتابَ: ذا نَبَّجْتَه وَلَمْ تُبَيِّنِ الحروفَ. ومَجْمَجَ الرجلُ فِي خَبَرِه: لَمْ يُبَيِّنْهُ. انظر اللسان 2/ 363. وأساس البلاغة زمخشري 2/ 194.

نائل:أبو حفص.

ابن سينا.

ابن سينا في (المباحثات) ص 223 (أول العقول علة لما بعده ولا يشترك ما ليس بموجود في إفادة الوجود).

الفخر الرازي.

مرّ من الكلام عليه - أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ليست عِللاً مستقلة بأنفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها، والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق.

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنّه، بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك[1] كما مرّ في الوجود، قال يعني الفخر المعلول لا يجوز أن يكون متقدّماً من المختلفات وإلا لكان الأول علة لها والجواب أن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها وتطلق على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الأول يصح أن يحكم على المعلول الأول بأنه متقدم من المختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح، ولا مناقضة بينهُمَا. **والشيخ** قد صرّح بذلك في **(الشفاء)** في هذا الموضع، فإنه قال بهذه العبارة: ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده داخلة في مَبْدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد فيلزم منه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه لذاته شيء ولمشاركه ذلك اللازم شيء، فنتبع من هنالك كثرة كلها يلزم ذاته، فيجب أن ذا يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى، ثم قال **الفاضل الشارح** - بعد الحكم بأن[2] المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقدمات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لأن ذلك يقتضي كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل أقول: وهذا خبط وقع منه[3] لاشتباه الأجزاء الوجودية بما يجري مجرى الأجزاء في العقل.

---

(1) التشكيك هو على أقسام: التشكيك بالأولوية: هو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود، فإنه في الواجب أتم وأثبت منه وأقوى منه في الممكن. التشكيك بالتقدم وبالتأخر: هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدمًا على حصوله في البعض، كالوجود أيضًا؛ فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن. التشكيك بالشدَّة والضعف: هو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من البعض، كالوجود أيضًا؛ فإنه في الواجب أشد من الممكن. انظر: التعريفات للجرجاني ص 58–59.

(2) في خ م - ك (فإن) بالفاء

(3) أي من ابن سينا في كتابه (الإشارات).

ثم قال - يعني الرازي -: ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن يكون مصدراً للمعلومات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة. والجواب: أن السلوب والإضافات إنما تُعقَل بعد ثبوت الغيْر، ولو جعلت مَبْدأ لثبوت الغير كان دوراً. ثم قال: والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصورة مبدأ للكائن الصّوري والأشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلاً! والذي عوّل عليه في سَائِر كتبه: أن الأشرف يتبع الأشرف، مع أنه هو الذي قال في (برهان الشفا): وإذا رأيت الرجل العلمي يقول: هذا شريف وهذا خسيس، فاعلم أنهُ خلط. فليت شعري كيف استحسن استعمال هذه المقدمة الخَطابية في هذه المباحث العلمية ؟ ! وأقول : إذا استند مسببان أحدهما أَتَمَّ وُجُوداً مِنَ الآخَر إلى شيئين كذلك وكان المسبّب الأتم أتَمّ وُجُوداً مِنَ المسبب الأنقص وجب استناد الأمر إلى المسبب الأتم، لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته، وهذا موضع علمي، وله نظائر كثيرة، لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع: والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، ثم حكم لأجل ذلك بأن الجوهر المفارق العقلي[1] ...[2] عن الإمكان لا يتبع حال علته في ذاتها أعني الطبيعية الواجبة الوجودية وأن الجوهر المادي يتبع الحال الثابتة لها على أنه ليس يحتاج بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد إلى هذا التفصيل، وهو أيضاً لم يَجْزِمْ بذلك، وكيف وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره في كتابه مراراً، بل إنما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة احتمال ذلك على سبيل الأولية فقط، وسائر اعتراضات الفاضل تنحَل لما[3] مرّ هـ).[4]

ولنبين ما في كلامه من التعسف فنقولُ: أما ما أصَّلوه من أن الواحد الحقيقي من جميع الجهات لا يصدر عنه إلا واحد، فلا دليل عليه، وما استدلوا

---

(1) في خ ع [والعقل]

(2) محو بالأصل. لم يكتب فيه شيء.وفي باقي خ وشرح الإشارات كتب لفظة [البري]

(3) في الإشارات (بها) وهي أوضح.

(4) انظر: الإشارات والتنبيهات ص 216 - 228، القسم الثالث.

به لا ينهض، وقد استدلوا بوجوه : (1) أحدها : لو كان مصدراً لأوله(2) لكانت
مصدرية ا غير فإن دخل في الواحد الحقيقي هما أو أحدهما لزم التركيب، وإلا
لكان مصدراً لمصدريتهما، إذ لا يجوز أن يكونا مستندين إلى غيره، وإلا لم يكن هو
وحده مصدراً لاوب (3) والمقدر خلافُه وحينئذ يعود الكلام المصدر.... (4) فنقول:
كونه مصدراً لإحدى المصدريتين غير كونه مصدراً لأُخرى، فهذانِ المفهومان إن
دخلا فيه هُمَا أو أحدهما لزم التركيب، وإلا كان مصدراً لهما أيضاً، ويلزم النشر،
والجواب أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون الذات مصدرة لها، لأن المحتاج إلى
الموجد ماله وجود، وإن سلم تسلسلها فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع.

فإن قيل : ليس المراد بالمصدرية الأمر الإضافي الذي يتعقل بين الصادر
ومصدره، بل المراد الخصوصيّة التي تكون لذات الموجد مع المعْلُول، فإنه لا بُدَّ
أن تكون خصوصية معه ليست له مع غيره، وإلا لم يكن اقتضاؤه المعلول الخاص
أوْلَى من اقتضائه لَمَا عدَاه، فإذا فرض أن الموجود واحد حقيقي وصدر عنه واحد
كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل، فإن فرض صدور آخر كانت تلك
الخصوصية أيضاً بحسب الذات، إذ ليس هناك جهة أخرى، فلا يكون له مع
شيء من المعلولين خصُوصيّة ليست له مع غيره، فلا يكون علة لشيء منهما.

فإذا تعدد المعلول فلابُدّ من تغاير في العِلة، ولو بالاعتبار ليرتب هناك
خصوصيتان ليترتب عليهما علتان، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات.
قلنا: لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في
جهة واحدة، أو غير متشاركة فيها، لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك
الأمور. وثانيها : أنه لو كان الواحد مصدراً لأثرين كاوب لكان مصدراً لا و لما
ليس او(5) أنه تناقض. والجواب أنه لا تناقض لأن صدور لا الا يناقض صدوراً.

---

(1) انظر: المباحث المشرقية للرازي 1/ 460-468، فقد أتى على حجج القوم والرد عليها.
(2) في خ ع [لأولب] يعني لأول - باء -
(3) هكذا هو في خ م ك، د، وخ ع
(4) محو بالأصل، وفي خ م - د، ك مكتوب حرف - السين - وخ ع هكذا (لس) .وهذه حروف هندسية
(5) ما يعني بهذه الألفاظ؟ لعله يقصد بها الحروف الأبجدية التي سبق له التمثيل بها.انظر المقاصد 1/ 351.

قال الإمامُ في (المبَاحث المشرقية): (والعجب ممن فني عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم لَمّا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف أعرض عن استعمالها، حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان).[1] وثالثها: أَنّا لَمَّا رَأَيْنا الماء يوجب البرودة، والنار توجب السخونة، حكمنا قطعاً بتغايرهما، فهو استدلال باختلاف الأثر على اختلاف المؤثر وتعدّده.

والجواب عن الاستدلال بالتخلّف لا بالاختلاف، فإنَّا لو رأينا ناراً ولا برد معها وماءً ولا حرَّ معَه علِمنا تغايرهُمَا. وأما قول الطُّوسي في مجاوبة الفخر إنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدَمية فهي إشارة إلى منع كَوْنها عدميّة. ولا يتأتى لهُ أن يمنعَ ذلك، إذ لو كانت وجودية فلا بُدَّ لها من مصادر متعدّدة، وإلا بطل قولُهم: الواحد لا يصدُر عنه إلا الواحد. وإذا كانت لها مصادر متعدّدة فلا يكون الأول واحداً حقيقياً.

وأمّا قوله: (والإضافات إنما تعقل بعد ثُبُوت الغير لخ). فيقال عليه:إنه غير مطرِد، وذلك لأن الحكماء أثبتوا العلم لله تعالى، واستدَلّوا عليه بأنه مجرّد، وكل مجرّد فهو عاقل بجميع الكليات، وبأنه يعقل ذاته، لأن ذاته مجرّدة غير غائبة عن ذاته، فيكون عالماً بذاته، وإذا عقل ذاته عقل ما عداهُ، لأنه مبدأ لما عداهُ. فأثبتوا علمهُ بذاته، ولا يتوقف ذلك على ثبوت الغير، فلم لا يكون من هذه الحيثية مصدراً ؟.

وأما قوله: (لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم من علته). فَيَرِدُ عليه أن الأتَميّة نسبية بكون المعلُول أتم من معلول آخر مع كوْن علته أنقص من علة الآخر لا يستلزم كونه أتم من علته، لأن الأتمية المثبتة له إنما هي بالقياس إلى الآخر، فلا ينافي أن يكون أنقص من علته. فالصواب أن المقدمة خطابية كما قال الإمام[2].

(1)انظر: المباحث المشرقية للرازي 1/ 466، (القسم الأول في العلة الفاعلة، الفصل الأول في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد...).

(2) أي الرازي في (المشرقية)

قَوْلُهُ:[1] **{فقد ذهب النظام لخ}** ذكر الآمدي في **(الأبكار)**: (أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر، وما هيَ قائمة بغير محل القدرة، فاختلف **المعتزلة** فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعل فاعل السبب، وإن كان معدوماً في حال وجود التوليد، كمَن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السَّهم الرمية، فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت.

وذهب **أمامة بن أشرس**[2] إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها، **والنَّظَّام**: إلى أن المتولدات برُمَّتَهَا من فعل الله تعالى، لا من فعل العبد الفاعل للسبب، وذهب **ضرار بن عمرو**،[3] **وحفص بن الفرد**:[4] إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعلُه، وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح، وما لا يقعُ على وفقه فليس من فعله كالألم في المضروب، والاندفاع في التنقل[5] المرفوع)[6].

قَوْلُهُ: {لعموم قادريته} فيه نظر، لأنهم لا يروْن عُموم القادرية له، وإلا لما قالوا: بأن العبد يخلق فعلهُ .

---

(1) عنوان هذا المبحث كما في السنوسية ص 301 (اختلافهم في التولد).

(2) في(الأبكار) للآمدي، و(التبصرة) للنسفي : ثمامة، بالثاء المثلثة من فوق. وهو ثمامة بن أشرس، النميري البصري، أبو معن، ويقال أبو بشر، من كبار المعتزلة، ومن رؤوس الضلالة. رَأس الثمامية من المُعْتَزلَة، كَانَ جَامعا بَين سخافة الدّين والخلاعة مَعَ اعْتِقَاده بِأَن الْفَاسِق يخلد بالنَّار إِذا مَاتَ على فسقه من غير تَوْبَة وَهُوَ فِي حَال حَيَاته فِي منزلةٍ بَين منزلتين، كان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون، وكان ذا نوادر وملح، وانْفَرَدَ عَن أَصْحَابه المُعْتَزلَة بمسائل: مِنْهَا قَوْله إِن الْأَفْعَال المتولدة لَا فَاعل لَهَا إِذْ يُمكن إضافتها إِلَى فَاعل أَسبَابهَا حَتَّى يلْزم أَن يضيف الْفِعْل إِلَى ميت مِثْلَمَا إِذا فعل السَّبَب وَمَات وَوجد الْمُتَوَلد بعده وَلم يُمكن إضافتها إِلَى الله تَعَالَى لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى فعل الْقَبِيح وَذَلِكَ محَال فتحير فِيهِ وَقَالَ المتولدات أَفعَال لَا فَاعل لَهَا. إن العالم فعل الله بطباعه، وإن المقلدين من أهل الكتاب وعباد الاصنام لا يدخلون النار، بل يصير ون تراباً... توفي سنة 173هـ . انظر: ميزان الاعتدال1/ 371-372، والوافي بالوفيات 11/ 17-18، وطبقات المعتزلة ص 62 - 67، والفصل في الملل لابن حزم 4/ 148،

(3) سبق ترجمته

(4) سبقت ترجمته

(5) كلمة [التنقل] غير منقوطة القاف بالأصل و خ م، د، ك. وفي خ ح ب [التنقل] و خ ع [التعليل] وهي غير صواب، وفي الأبكار المنقول عنها (الثقيل)وهي الصواب.

(6) انظر: أبكار الأفكار 2/ 145 - 146، الفرع الثامن في الرد على القائلين بالتولد، وانظر أيضاً في مسألة (التولد) شرح المواقف 3/ 232، وشرح الإرشاد، للمقترح 2/ 627 - 655، والمقاصد 3/ 199 - 201، وتبصرة الأدلة، للنسفي 2/ 938- 944، وأصول الدين للبغدادي ص 115.

والذي في (المواقف وشرحها) ما نصّه: (منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله عندهم بالمبَاشَرة، ومقدورة بالقادرية من غير توسط سببه، ووافقهُم عليه أبو هاشم في أحد قوليْه، وإلا احتاج في فِعلِه إلى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات، وهو على الله محَال. والجَوَابُ أن ذلك أي لزوم احتياج الباري سبحانه بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السّبب، وقد عرفت بطلانَهُ بما أوردناه على الفرع الأول؛ من وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له، وقد قال به أبو هاشم أيضاً في الغائب في أحد قوليه، وإن منعهُ في الشاهد مطلقاً مع أنه أي الاحتياج إلى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها، إذ ها هنا أيضاً يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر، فما العذر هناك هو العذر ها هنا، والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل المتولد، والعرض، وجوّزه بعضُهم، ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر، لَمّا يحكم ويشهد به الحِسّ من حركة الأغصَان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليهما،[1] ولا شك أن حركة الرياح واعتمادها فعل الله تعالى بالمبَاشرة، فيكون حركة الأغصان من فعلهِ توليداً. والجواب ما سبق في فعل العبد من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون سبَباً له، لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء، ويكون الترتيب بمجرّد إجراء العادة هـ).[2]

قوْلُهُ: {ومذهب المعتزلة في تحريك الأشياء الثقيلة لخ}. الاعتماد:[3] يسمى بالميل عند الحكماء. وقد عرّفهُ ابن سينا في (الحدُود):[4] (بأنه ما يوجب للجسم

---

(1) خ ع [عليها] وكذلك في المواقف. 3/ 237. وهي أظهر معنى.

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 236- 237.

(3) وعرفه أيضاً الغزالي في -معيار العلم في فن المنطق ص 295 - بقوله: (الاعتماد والميل: هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته). وعرفه الجرجاني في - التعريفات ص 237 - بقوله (الميل: حالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يعق عائق، وتعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد، والزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء، وهو عند المتكلمين: الاعتماد). وانظر: المقاصد 2/ 78- 85. وكشاف اصطلاحات الفنون 1674/ 2-1677.

- في هامش خ ح ب عنوان [الاعتماد يسمى بالميل عند الحكماء]

(4) انظر: الحدود لابن سينا ص 34، ونصه فيه: (الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة مّا).

المدافعة لما يمنعه الحركة إلى الجهة من الجهات). وعليهِ، فالاعتمادُ عِلة للمدافعة. وقيل: هو نفس المدافعة. وقد اختلف **المتكلمون** في الاعتماد؛ فنفاه **الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني**، وأتباعه، وأثبته **المعتزلة**، وكثير[1] من **الأشاعرة** كالقاضي، وادعوا أن ثبوتَه ضرُوري، ومنعه مكابرة لأن من حمَل حجَراً ثقيلاً أحسن[2] منه اعتماداً وميلاً إلى جهة السّفل، ومن رفع يده على زِقٍّ[3] منفوخ فيه تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو قيل: وهذا إنما يتم في نفس المدافعة دون مَبدأها فإنه ليس بمحسُوس بل يحتاج إلى دليل.

قال **السيّد الشريف**: وقد تحتج لإثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يَجذبُها جاذبان مُتحادِيَان في القوة حتى وقع في الوسط قد فعل فيهما كل واحد منهما فِعلاً مقارناً لما يقتضيه حذف[4] الآخر.

وليس ذاك المقارن نفس المدافعة، فإنها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصْلاً، وليس أيضاً قوة الجاذب، فإنه ما لم يفعل في المجذوب فعلاً لم يصر مجرّد قوته عائقاً لفعل الآخر، فإذاً قد فعَل فيه كل منهما غير المدافعة، ولا شك أن الذي فعله كل منهما بحيث لو خلا عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهته ومدافعته لما يمنعها عن الحركة في الجهة، فثبت وجود شيء يقتضي الدفع إلى جهة مخصُوصَة، وليس ذلك نفس الطبيعة، لأنها تحرك نحو العُلو أو السّفل، وما فعلهُ الجاذبان ليس كذلك. فظهر أن للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية هـ)[5].

---

(1) في هامش خ ح ب [اختلاف المتكلمين في الاعتماد]

(2) في خ الأصل [ضن] وفي باقي خ (أحسن). ويبدو أنها تصفحت، والصواب أنها (أحسّ) أي شعر بذلك.

(3) الزِّق الَّذِي يُسَوَّى سِقاءً أو وَطْباً أو حِمِيتاً. والزِّق: السِّقاءُ. والزِّقّ مِنَ الأُهُبِ: كُلُّ وَعَاءٍ اتُّخِذَ لِشَرَابٍ وَنَحْوِهِ. انظر: اللسان 10/ 143.

(4) كذا بالأصل وخ ح ب، وخ ع. وفي خ م د، بدون نقط الجيم ومرسوم بالفاء. وفي خ م ك، بنقط الجيم وخفاء الفاء والصواب (جذب) كما في المواقف 1/ 614.

(5) من قول أبي حفص (الاعتماد يسمى بالميل إلى قوله والقوة النفسانية). هو نص كلام العضد، والسيد، في المواقف وشرحها 1/ 606- 614.

والحكيم يقسم المِيل إلى ثلاثة أقسام طبيعي ومبدئي ونفساني لأنه بسبب خارج عن سبب الميل محار[1] عنه في الوضع والإشارة وهو الميل القَسْري كميل الحجر المرمي إلى فوق أو لا يكون بسبب خارج فاما أن يكون مقروناً بالشعور صادراً عن الإرادة وهو النفساني كميل الإنسان في حركته أو لا وهو الطبيعي كميل الحجر بطبيعته إلى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند من يرى تجرّدها نفساني لا قسري؛لأنها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الإشارة والميل المقارن للشعور إذا لم يكن صادراً عن الإرادة لا يكون نفسانياً كما إذا سقط الإنسان من السطح. وقسّم المتكلمون الاعتماد بحسب أنواع الحركة إلى أنواع، لأنه قد يكون إلى العُلو أو السفل وإلى سائِر الجهَات واختلف هل تلك الأنواع متضادة، بناء على عدم اشتراط غاية الخلاف في المتضادين، فيجعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين أو غير متضادة بناء على اشتراط غاية الخِلاف فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط، وما ليس كذلك فلا تضاد بينهُما، وإن كانا ممتنعي الاجتِمَاع كالميل الصاعد والميل المقتضي الحركة يمنة أو يسرة فالخلاف لفظي.

قال الآمدي:[2] القائلون بالاعتمادات من أصحابنا اختلفوا؛ فقَال بعضُهم: الاعتماد في كل جهَة هو غير الاعتماد في جهة أخرى، والاعتمادات إما متضادة أو متماثلة، فلا يتصوّر اعتمادان في جسم واحد إلى جهتين، إذ هما ضدان فلا يجتمعان وإلى جهة واحدة إذْ هُما مِثلان فامتنعَ اجتماعهَما، وقال آخرون: الاعتماد في كل جسم والتعدّد في التسمية دُون المسمى، وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد، وهو اختيار القاضي أبي بكر. ولقد قلنا: إن الاعتمادات متعددة، ولكنها ليست متضادة، لم يكن أبعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي، فالأقوال إذاً ثلاثة: اتحاد الاعتمادات، وتعددها مع التضاد، وبدونه. وقد استدل على عدم التضاد بأن من جذب حجَراً ثقيلاً إلى فوق فإنه يجد

---

(1) كلمة – محار – غير منقوطة ولعلها مختار أوممتاز كما يأتي بعد.

(2) انظر: أبكار الأفكار 2/ 441–456، الفصل الثاني: في تحقيق معنى الاعتماد.

فيهِ مدافعة هابطة، والمتعلق بالحجر من أسفل الجاذب له يجد فيه مدافعة صاعِدة وأن الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان إلى جهة فيجد كل واحد منهما اعتماداً ومقاومة إلى خلاف جهتِه، وبهذا يعرف اجتماع الاعتمادات إلى الجهات السِتّ في كل جسم واحد. واعلم،[1] أن الجهات بحسب ما اشتهر بين الناس سِت، ولكن الجهة الحقيقية هي العلو والسفل لا غير، إذْ هُما المُتمايزان بالطبع، لأن بعض الأجسام العنصرية بطبعه يطلب فوق كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالأرض والماء وهُما لا يبتدلان[2] أصلًا، لأن القائم إذا صار منكُوساً لم يصر ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق، والفوق والتحت بحالهِمَا وباقي الجهات لا تمايز بينها بالطبع، وهي متبدلة بصيرورة اليمين مثلاً شمالاً وبالعكس، وإذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتانِ فالاعتماد الطبيعي اثنتان: الصاعد والهابط، وما عدَاهُما اعتمادات غير طبيعية، والموجب للمدافعة الصاعدة الخفة، وللهابطة الثقل، وكل منهما عرض زائل عل نفْس الجوهر.

وبه قال **القاضي**، وأتباعه، **والمعتزلة**، **والفلاسفة**، ومنع ذلك **الأستاذ أبو إسحاق** فقال: لا يتصور أن يكون جوهر مِن الجواهر الفَردة ثقيلاً، وآخر منها خفيفاً لتجانس الجواهر الفَردة، فلا تفاوت بالخفة والثّقَل، بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر والخفة إلى قلتها، ورُدّ بأن الزّق إذا مليء ماء، ثم فرغ ومليء زئبقاً فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافاً مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء، إلا أن يقال: في الماء خلاء لا يَسِيل الماء إليه طبعاً تكون زيادة الخلاء على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق على وزن أجزاء الماء وهو مما يكذبه الحِسّ الشاهد بتلاَصُق الأجزاء المائية.

قوله: {ويجوز في حقه تعالى أن يرى بالأبصار}[3] قال **الإمام الفخر**:[4] الأمة في هذه المسألة على قوليْن: الأول: يصحّ ويُرى، والثاني: لا يرى ولا يصحّ.

(1) في هامش خ ح ب، وخ م، ك عنوان [الجهات ست فيما اشتهر بينهم]
(2) كذا بالأصل، وخ م، د (يتبدّلان) بتقديم التاء على الباء.
(3) في هامش خ ح ب وخ م د عنوان [مبحث الرؤية]
(4) انظر: نهاية العقول في دراية علم الأصول 3/ 52

وقد أثْبَتْنا أنهُ يصحّ. فلو قلنا: إنه لا يُرى لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوُقوع في النفي[1] والإثبات. واعترضهُ **الآمدي**[2] بأن خرق الإجماع إثبات ما نفاهُ كما إذا ذهب بعض الناس إلى السالبة الكلية، وآخرون إلى السالبة الجزئية فأحدث القول بالمُوجَبة الكُليّة، أو نفي ما أثبت كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكُلية [وبعضهم[3] إلى المُوجَبة الجزئية فأحدثَ القولَ بالسالبة الكُلية وأما إذا ذهب بعضُهم إلى الموجبة الكلية] وآخرون إلى السالبة الكُليّة فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقاً للإجمَاع، إذ ليس بين القولين قدر مشترك، بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في إحدى المسألتين والأخرى في الأخرى، كما في مسألة قتل المسلم بِالذِّمي، والحُر بالعبد،أثبته **الحنفية**،[4] ونفاهُ **الشافعية**.[5] ولم يقل أحد بالتفصيل، ولو قيل به لم يكن خرقاً للإجماع.

قوله: {لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾}[6] وجه الاحتجاج بالآية: أن النظر في اللّغة جاء بمعنى الانتظار، ويستعمل بغير صلة،[7] قال تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾.[8] وقال: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾[9] ومنه: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾.[10] وقال الشاعر:[11] {وإن يك صدر هذا اليوم

(1) لفظة (النفي) ساقطة من خ م، ك، وعليها رمز

(2) انظر: الأبكار، للآمدي 1/ 424.

(3) من قوله (وبعضهم إلى قوله : الكلية) ساقط من خ م ك.

(4) انظر: رد المحتار على الدر المختار 6/ 534، كتاب الجنايات، فصل فيما يوجب القود وما لا يوجبه، لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، الناشر: دار الفكر -بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.

(5) انظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي7/ 5-6، لمحيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516 هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

(6) سورة القيامة آية: 23.

(7) أي بغير حرف الجر الذي يتعدى به الفعل ك(إلى) ونحوها.

(8) سورة الحديد آية: 13.

(9) سورة يس آية: 49.

(10) سورة النمل آية: 35.

(11) قائله: قراد ابن أجدم. انظر: الأمثال للميداني 1/ 63-64، وحاشية المواقف 3/ 191، وغاية المرام للآمدي ص 185، والأبكار له أيضاً 1/ 425، والمقاصد للسعد 3/ 144.

وَلّى « فإن غداً لِناظره قريب}. وبمعنى التفكر والاعتبار، فيستعمل بِفي، يقال: نظرت في أمري، وبمعنى الرأفة والتعطف،فيستعمل باللام، كما يقال: نظر الأمير لفلان، وبمعنى الرؤية، ويستعمل بإلى، قال الشاعر: **{نظرت إلى من حسَّن الله وجهَه فيانظرة كانت**[1] **على رمق**[2]،[3] **تقضي}**. والنظر في الآية موصول بإلى، فيكون بمعنى الرؤية. واعترض بوجوه: الأول: أنّا لا نسلم أنَّ إلى صِلة للنظر بل هو واحِدُ آلاء أي نعمة رَبِّها منتظرة. ومنه قوله: **«أبيض لا يرهب النِّزال ولا يقطع رحِماً ولا يخوف**[4] **إلى»**[5]

والجواب أن انتظار النعمة غمة ولذا قيل: (الانتظار الموت الأحمر). والآية سيقت بشارة للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن الحال وإفراغ البال، وذلك في رؤية الله سبحانه فإنها أَجَلُّ النِّعَم. والكَرامات المقتضية لنظارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عُبوسة . الثاني: النظر الموصول بإلى جاء للانتظار،

قال: **{وشعيب**[6] **ينظرون إلى بلال** ... **كما نظر الظِمَاء حَيا الغَمام}.**

وقال: **{وجوه ناظرات يوم بكر**[7] ... **إلى الرحمن يأتي بِالفلاح}.**

وقال: **{كل الخلائق ينظرون سجاله**[8] ... **نظر الحجيج إلى طلوع هلال}.**

---

(1) كذا بالأصل، وخ ح ب، وخ م د. وفي باقي خ (كادت) وهي أصح معنى حسب السياق.

(2) الرَّمَقُ: بَقِيَّةُ الحياةِ، وقيل: بَقِيَة الرُّوح، وَقِيلَ: هُوَ آخِر النفْس. انظر: الصحاح 4 / 1484، واللسان 10 / 125.

(3) في المواقف 3 / 191، والأبكار 1/ 425، و(غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر)، للراغب الأصبهاني 1/ 44، (....وامق...) والوامق: المحب، العاشق. وكلاهما صحيح المعنى. فعلى (رمق) يقدر مضاف محذوف (رمق وامق).

(4) في خ ع (يجور) وفي المواقف 3/ 166 – 191 (...يخون...). ولعل ما بالأصل صحف والصواب ما في المواقف (يخون).

(5) البيت للأعشى، كما في حاشية المواقف. والمراد بالأبيض الذي لا يرهب النزال: هو السيف البتار الذي يحصد رؤوس الأعداء. والمراد ب (إِلَى) النعمة. وجمعها آلاء.

(6) كذا بالأصل. وهي غير واضحة في خ م، د، ك ولعلها – شعب – وفي خ ع (وشعث) وهي الصواب كما في المواقف والأبكار، 1 / 425، والأربعين للرازي ص 204. وشُعُث: جمع أشعث وهو بمعنى مغبر الرأس، وفي الحديث (رُبَّ أشعث أغبر مدفوع بالأبواب... وفي آخر (...أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء...). وبلال: مؤذن الرسول ﷺ. والحيا: مقصور: المطر لإحيائه الأرض، وقيل: الخصب وما تحيا به الأرض والناس. انظر اللسان 14/ 213–215.

(7) في المصادر السابقة (...بدر...)

(8) السِّجال جمع سَجْل: الدلو الضخمة المملوءة ماء، ويقال ذِمّته سجال: أي عهده محكم، من قولك: سجّل القاضي لفلان بماله: أي استوثق له به. انظر اللسان 11/ 325، مادة: سجل. وفي أبكار الأفكار (...نحاله...)

وأجيب بمنع أنه فيما ذكر بمنع الانتظار، ولو سُلِّم فلا يصلح بشارة لما مرّ. والثالث: أن النظر مع إلى إنما هو لتقليب الحدقة كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[1] والجواب أنه للرؤية بالنقل، فهو حقيقة فيها وفي غيرها مجاز.[2]

قوله: {**ومن الأدلة السمعية سؤال موسى عليه السلام للرؤية**} لأن سؤاله مع العلم بامتناع الرؤية ممنوع، ولا يصدر عن عاقل، ومع الجهل به ممتنع على الأنبياء، إذ الجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كريماً، وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه. وعلى هذا فقوله في الجواب: (لن تراني) نَفيٌ لرؤية مُقيَّدة.لا لمطلق الرؤية،أي لن تراني وأنتَ بهذه الحال. روى الترمذي الحكيم عن ابن عباس رضي الله عنهما {قال الله تعالى: ياموسى، لن تراني، إنه لن يراني حَيٌّ إلا مات، ولا يابس إلا تَدَهْدَه،[3] ولا رطب إلا تفرّق، إنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسامهم}[4].

قوله: {**ومنها حديث سترون ربَّكم لخ**} أخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال الناسُ: يارسُول الله، هل نرى ربَّنا يوم القيامة ؟.قال:هل تُضَارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يارسول الله. قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يارسول الله. فإنكم ترونه يوم القيامة، يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمسَ الشَّمسَ، ومن كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها مُنافِقوها، فيأتيهم الله عز وجل في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا

---

(1) سورة الأعراف آية: 198.

(2) من قول أبي حفص (قال الإمام الفخر إلى قوله وفي غيرها مجاز) هو كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 3/ 165 - 194.

(3) تدهده: تدحرج وسقط، ودهده الحجرَ فتدهده:حدَّره من عُلْو إلى سُفْل تدحرجاً.ودهده الشيء :قلب بعضه على بعض.انظر: النهاية في غريب الحديث 2/ 95،واللسان 13/ 489.

(4) انظر: نوادر الأصول في أحاديث الرسول، للترمذي الحكيم 2/ 45، الأصل الرابع والمائة، وحلية الأولياء، لأبي نعيم 10/ 235.

ربُّنا، فإذا أتانا ربنا عرفناهُ، فيأتيهم في الصورة التي يعرفون، فيقولُ: أنا ربكم. فيقولون أنت ربنا فيتبعونه.}[1] الحديث

وأخرج الشيخان،[2] والدارقطني في الرؤية،[3] والحاكم،[4] وله زيادات عن أبي سعيد الخدري قال: قلنا:يارسول الله، هل نرى ربّنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صَحْواً؟ قلنا :لا. قال: فهل تضارون في رُؤية القمر ليلة البدر صحْواً ليس فيه سحاب؟ قُلنا: لا، قال: فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤية أحدهما، إذا كان يومُ القيامة ينادي منادٍ لِيذهبْ كلّ قوم إلى ما كانوا يعبدون. زاد الحاكم: ثم يتبدّى اللهُ لنا في صورة غير صورته التي كنا رأيناهُ فيها أول مرة، إلى أن قال: فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك. فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونها؟ فيقُولُون: السّاق، فيكشف عن ساق، فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسُمعة فيذهب كيما يسْجُد، فيعود ظهره طبَقاً واحداً. زاد الحاكم : كلما أرَادَ أن يسجُد خرّ على قفاهُ، ثُم يُرفَعُ بدنا وسلباً،[5] وقد عاد لنا في صورته التي رأيناهُ فيها أولَ مرة، فيقولُ: أنا ربُّكم. فيقولون: نعم. أنتَ ربّنا ثلاث مرات، ثم يؤتى بالجسر}. الحديث.وأخرج الترمذي[6] وصحّحه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: يجمع الله الناس يوم

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، رقم ح 6573، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ح 182.

- و(قَوْلُهُ هَلْ تُضَارُّونَ) بِضَمِّ أَوَّلِهِ وَبِالضَّادِ الْمُعْجَمَةِ وَتَشْدِيدِ الرَّاءِ بِصِيغَةِ الْمُفَاعَلَةِ مِنَ الضَّرَرِ وَأَصْلُهُ تُضَارِرُونَ بِكَسْرِ الرَّاءِ وَبِفَتْحِهَا أَيْ لَا تَضُرُّونَ أَحَدًا وَلَا يَضُرُّكُمْ بِمُنَازَعَةٍ وَلَا مُجَادَلَةٍ وَلَا مُضَايَقَةٍ وَجَاءَ بِتَخْفِيفِ الرَّاءِ مِنَ الضَّيْرِ وَهُوَ لُغَةٌ فِي الضُّرِّ أَيْ لَا يُخَالِفُ بَعْضٌ بَعْضًا فَيُكَذِّبُهُ وَيُنَازِعُهُ فَيَضِيرُهُ بِذَلِكَ يُقَالُ: ضَارَّهُ يَضِيرُهُ. وَقِيلَ: الْمَعْنَى لَا تَضَايَقُونَ أَيْ لَا تَزَاحَمُونَ كَمَا جَاءَ فِي الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى لَا تُضَامُّونَ بِتَشْدِيدِ الْمِيمِ مَعَ فَتْحِ أَوَّلِهِ. وَقِيلَ: الْمَعْنَى لَا يحجب بَعْضكُم بَعْضًا عَنِ الرُّؤْيَةِ فيضر به. انظر فتح الباري لابن حجر 11 / 446.

- في هامش خ ح ب عنوان [الأحاديث التي وردت في الرؤية].

(2) سبقت الإحالة عليها.

(3) انظر: (رؤية الله)، للدارقطني ص 104، رقم ح 7، 24، 25 - 26، 28،

(4) انظر: المستدرك على الصحيحين 4/ 626، كتاب الأهوال، رقم ح 8736.

(5) كذا بالأصل. وهما في خ م - د، ك غير واضحتين. وفي خ ع (برنا وسملنا) وهذا كله تصحيف. والصواب ما في المستدرك (...بِرُّنَا ومُسيئُنا...).

(6) انظر: السنن، أبواب صفة الجنة،باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، رقم ح 2557.

القيامة في صعيد واحد، فيطلع عليهم يوم القيامة فيقول: ألا يَتْبَع كلُّ إنسان ما كان يعبُد، فيتمثل لصاحب الصليب صليبه، ولصاحب التصاوير تصاويره، ولصاحب النار ناره، فيتبعون ما كانوا يعبُدُون ويبقى المسلمُون، فيطلع عليهم رب العالمين فيقول: ألا تتبعون الناس ؟ فيقولون: نعوذ بالله منكَ. اللهُ ربّنا وهذا مكاننا حتى نرى ربّنا، وهو يأمرهم ويثبتهم، قالوا: وهل نراه يا رسول الله ؟ قال: فإنكم لا تضارون في رؤيته تلك الساعة، ثم يتوارى، ثم يطلع فيعرفهم نفسَه فيقول: أنا ربكم، فاتبعُونِي. فيقوم المسلمون ويوضع الصراط.الحديث. وأخرج الدارقطني في الرؤية،[1] والطبراني،[2] والحاكم وصحّحه،[3] والبيهقي،[4] وإسحاق بن راهويه،[5] وابن أبي الدنيا[6] من طرق عن ابن مسْعُود قال: يجمع اللهُ الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم، قياماً أربعين سنة شاخصة أبصارهم ينتظرون فصل العقاب وينزل الله في ظُلَل مِن الغمام من العرش إلى الكرسي، ثم ينادي منادٍ: أيها الناس، ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً أن يولي كل إنسان منكم ما كان يعبُد في الدنيا ويتولى، أليس[7] ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى. إلى أن قال: ويبقى أهل الإسلام جثوماً، فيتمثل لهم الرب تعالى فيأتيهم فيقول: ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس؟ فيقولون: إن لنا ربّاً ما رأيناه، فيقول: فهل تعرفون ربّكم إن رأيتموه؟ قالوا: بيننا وبينهُ علامة إذا رأيناه[8] عرفناه. قال: وما هي؟ قالوا: الساق. قال: فيكشف عن ساق.

---

(1) انظر: رؤية الله، ص 136، رقم ح 28.
(2) انظر: المعجم الكبير 9/ 357-358، رقم ح 9763.
(3) انظر: المستدرك 4/ 632، رقم ح 8751.
(4) انظر: البعث والنشور ص 252، رقم ح 434.
(5) انظر: المسند 1 / 174.
(6) انظر: صفة الجنة وما أعد الله لأهلها من النعيم. لابن أبي الدنيا ص 63، رقم ح 31. وانظر: صحيح الترغيب والترهيب للألباني 3/ 418 - 422. وقال معقباً: (...ولم أك قد وقفت على إسناد حديث ابن مسعود هناك إلا موقوفاً فها هو قد وقفنا عليه مرفوعاً والحمد لله عند الطبراني بسند صحيح في بعض طرقه، وصححه الهيثمي، وحسنه ابن القيم، وهو مخرج في الصحيحة (3129).
(7) بالأصل محو. وفي خ ع (الناس). وفي باقي خ (أليس) وكذلك في المعجم الكبير. وهي الصحيح.
(8) هكذا بالأصل، وخ م د، وخ ع، وخ ح ب. وفي خ م د(رأينا) بحذف الهاء أخيراً.

قال: فينحني من كان يطيعه ويخر ساجداً، ويبقى قوم ظهورهم كصياصي[1] البقر، يُريدون السجود فلا يستطيعون، ثم يؤمرون فيرفعون رؤوسهم فيعطون نورهم على قدر أعمالهم. الحديث.

قال الحافظ السيوطي رحمهُ اللهُ: أخرج **اللالكائي في (السُّنة)**[2] من طريق المفضل بن عنان قال: سمعنا يحيى بن معين يقول: عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية كلهَا صحاح. قال السيوطي: وأقول: ورَد ذلك من حديث أنس، وجابر، وعبد الله، وجرير البجلي، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، وصُهيب وعبادة بن الصامت، وابن عباس، وابن عمر، وابن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعدِي بن حاتم، وعَمَّار بن ياسر، وفضالة بن عبيد، ولقيط بن عامر، وأبي سعيد الخدري، وأبي موسى الأشعري، وأبي هريرة رضوان الله عليهم.[3] وهَاهُنا أمور: لا بدّ من التَّنبه لها، الأَول: قال الإمام **محيي الدين النووي في (شرح مسلم)** في الحديث الذي قدّمناه ما نصُّه: (اعلم أن هذا الحديث قد يتوهم منه أن المنافقين يرون الله تعالى مع المؤمنين، وقد ذهب إلى هذا طائفَة حكاهُ ابن فورك لقوله ﷺ وتبقى هذه الأمة وفيها منافقون، فيأتيهم اللهُ تعالى وهذا الذي قالوهُ باطِل لا يَراه المنافقون بإجماع[4] من يعتد به من علماء المسلمين. وليس في الحديث تصريح برؤيتهم الله تعالى، وإنما فيه أن الجمع الذي فيه المؤمنون والمنافقون يرون الصورة، ثم بعدَ ذلك يرون الله تعالى، وهذا لايقتضي أن يرَاه جميعُهم. وقد قامت دلائل الكتاب والسنة على أن المنافق لا يراه سبحانه وتعالى).[5]

---

(1) الصياصي: واحدتها: صيصية بالتخفيف: قُرون البَقر. يشبه بها في الصلابة والشدة. انظر: النهاية لابن الأثير 3/ 67، مادة: صيص، والفائق في غريب الحديث، للزمخشري 2/ 323.

(2) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائي 3/ 548.

(3) في هامش خ م د [أمور لا جرم يتنبه لها].

(4) في هامش خ م د عنوان [المنافقون هل يرون الرب جل جده وعز سلطانه]، وفي هامش خ ح ب عنوان [الخلاف في رؤية المنافقين والصحيح لا يرونه].

(5) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم 3/ 28 – 29.

الأمرُ الثانِي:[1] قال **الإمام النووي أيضاً**: اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات قولين: أحدهما: وهو معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها، ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله مع اعتقادنا الجازم: أن الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾[2] وأنه منزَّه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين، واختاره جماعة من مُحققيهم وهو أَسْلَمُ. والقول الثَّاني: وهو [مذهب][3] **مُعْظم المتكلمين**: أنها تُتأول على ما يليق بها على حسب مواقِعهَا، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفاً بلسان العرب، وقواعد الأصول والفُروع، ذا رياضة في العلم. فعلى هذا المذهب يقال: في قوله ﷺ: (فيأتيهم الله تعالى) إن الإتيان عبارة عن رؤيتهم إياه، لأن العادة أن من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته، إلا بالإتيان، فعبر بالإتيان والمجيء عن الرؤية مجازاً.[4] وقيل: الإتيان فعل من أفعال الله سماه إتياناً. وقيل: المراد فيأتيهم اللهُ أي يأتيهم بعض ملائكته. قال **القاضي عياض** رحمه الله:[5] وهذا الوجه أشبه عندي بالحديث.

قال: ويكون هذا المَلَك هو الذي جاء في الصورة التي أنكروها من سمات الحدوث الظاهرة على المَلَك والمخلوق. قال: أو يكون معنى (يأتيهم الله في صورة) أي يأتيهم بصورة ويظهر لهم من صور ملائكته ومخلوقاته التي لا تشبه صفات الإله ليختبرهم. وهذا آخِر امحتان المؤمن، فإذا قال لهم هذا الملك وهذه الصورة: أنا ربكم. رأوا عليه من علامات المخلوق ما ينكرونه ويعلمونه به أنه ليس ربهم، ويستعيذون بالله منه. وأما قوله ﷺ: (فيأتيهم اللهُ في صورته التي يعرفون) فالمراد بالصورة هُنا الصفة، ومعناه: فيتجلى الله لهم على الصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها، وإنما عرفوه بصفاته، وإن لم تكن تقدمت لهم رؤية له سبحانه وتعالى، لأنهم

(1) في هامش خ م د، وخ ع [الخلاف في أحاديث الصفات وآياتها المتشابهة].

(2) سورة الشورى آية 11.

(3) ما بين قوسين زيادة من شرح النووي، وبها يستقيم الكلام.

(4) مجاز مرسل علاقته السببية، لأن الإتيان سبب في الرؤية.

(5) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض 1/ 545 - 548، باب معرفة طريق الرؤية. تحقيق، الدكتور يحيى اسماعيل، الناشر: دار الوفاء.

يرونه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته، وقد علموا أنه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته، فيعلمون أنّه ربّهم، فيقولون: أنت ربّنا. وإنما عبّر عن الصفة بالصورة لمشابهتها إياها، ولمجانسة الكلام، فإنه تقدّم ذكر الصورة. وأما قولهم: (نعوذ بالله منك) فقال **الخطابي** رحمه الله تعالى: تحتمل أن تكون الاستعاذة من المنافقين خاصة،[6] وأنكر القاضي رحمه الله هذا وقال: لا يصح أن يكون من المنافقين، ولا يستقيم الكلام به، وهذا الذي قاله القاضي هو الصواب، ولفظ الحديث مصرح أو ظاهر فيه، وإنما استعاذوا منه لِما قدّمناه من كونهم رأوا سمات المخلوق. وأما قوله ﷺ (فيتبعونه) فمعناه فيتبعون أمره إياهم بذهابهم إلى الجنة، أو يتبعون ملائكته الذين يذهبون بهم إلى الجنة هـ).[7]

وإنما كان **مذهب السلف أسلم**؛ لأنه لا خطر فيه، بخلاف صاحب التأويل فليس على يقين في أنه أصاب لبقاء الاحتمال عنده، وإن كان حاذقاً منصفاً. فالأَوْلى بالعاقل الناصح لنفسه أن لا يسلك طريق التأويل بمجرد النظر الفكري فللعقول حدود لا تجاوزها، والأمر وراء ذلك.

قال **الحافظ ابن حجر** في (فتح الباري) أخرج **ابن أبي حاتم** في **(مناقب الإمام الشافعي)**[8] عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الإمام الشافعي رحمه الله يقول: لله أسماء وصفات، لا يسَع أحداً ردّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل[9] لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر، فنثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه، كما نفي عن نفسه فقال:

---

(6) قد قال القرطبي المفسرّ بمثل ما قال الخطابي بعد ما حكى كلام (المفهم) لشيخه أبي العباس (...قلت: ويحتمل أن يكونوا المنافقين والمرائين وهو أشبه والله أعلم). انظر: التذكرة بأحوال الموتى وذكر الآخرة للقرطبي ص 743.

(7) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم 3/ 19 -20.

(8) لم أجده في كتابه (آداب الشافعي ومناقبه) وانظر: عون المعبود مع حاشية ابن القيم على سنن أبي داود 13/ 30، كتاب السنة، باب الجهمية.

(9) تأمل هذا المنهج الرصين لدى أئمة الدين الأعلام المعتبرين كيف يتريثون ويتثبتون ويتبينون في إصدار الأحكام بالكفر ونحوه على المخالفين المتلبسين بما يوجب ذلك حتى تقام عليهم الحجة ناصعة قاطعة؟ فبهداهم اقتده.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هـ.[1] واستشكل[2] قول من قال: إن الذي يأتيهم هو الملَك بأن الملَك معصوم، فكيف ساغ له أن يقول: أنا ربّكم؟. وقد يجاب: بأنه لا إشكال مع فرض أنه مأمور بذلك، نعم، هذا التأويل لا مجال له بعد الالتفات إلى بقية الروايات على كثرتها واختلاف ألفاظها مشتركة في الدلالة على أن الآتي أولاً هو الآتي ثانياً بالذات، وهو غيره بالصورة.

وقد ورد من حديث أبي موسى عند ابن جرير[3] (**ينصرف اللهُ عنهم وهو الله تبارك وتعالى**). الحديثَ. وهو نصٌّ فيما ذكرناهُ، فيبطل أيضاً التأويل الأخير؛ وهو أن معنى يأتيهم في صورة: يأتيهم بصورة لخ وأما قول من قال: الإتيان فعل من فعل الله تعالى لخ فلم يبن المراد منه. وإذا فرعنا على أن الإتيان عبارة عن الرؤية وأن الآتي أولاً وآخراً هو الله سبحانه فلا مجال لتفسير الصورة في قوله: (فيأتيهم في صورته التي يعرفونها) بالصفة وإبقائها على ظاهرها في الإتيان الأول، لأنها إن كانت مستحيلة لم يجز الإتيان فيهما أولاً وإن لم تكن مستحيلة لم يمتنع الإتيان فيها ثانياً، وإن فسرت أولاً وثانياً بالصفة، فإن كانت تلك الصفة مما لا ينافي الألوهية فلِمَ تعوّذوا؟ وإن كانت مما ينافيها فلا فائدة للتأويل. وكيف يصح الاتصاف بما ينافي الألوهية أم كيف يصح التحول عن الصفة إلى صفة أخرى والعود إليها ؟ والتأويل إنما هو للفرار من إيهام قيام الحوادث به سبحانه. وأشار بعض المحققين إلى أن الحق سبحانه وتعالى له أن يتجلى في أي مظهر شاء لمن شاء، وهو من حيث ذاته الذي ليس كمثله شيء منزه عن كل صورة في كل حال حتى في حال ظهوره في أيّ مظهر شاء، فقد قال رسول الله ﷺ: (**رأيت ربّي الليلةَ في أحسن صورة**). الحديث. وقال: (**أمَا إني سأحدثكم ما حبسني عنكم القراءة، إني لما قمت فتوضأت وصليت ما قدّر لي نعست في صلاتي حتى استثقلت فإذا أنا بِرَبِّي**

(1) انظر: فتح الباري، لابن حجر 13/ 407.

(2) في هامش خ م د، طرة [استشكال قول من قال الذي يأتيهم هو الملك وجوابه والبحث فيه] وفي خ ح ب (استشكال قول من قال الذي يأتيهم هو الملك).

(3) لم أجده له في هذه المظانّ : في التفسير، ولا في التبصير في أصول الدين، ولا في صريح السنة.

تبارك وتعالى في أحسن صورة). الحديث. وقال: (رأيت ربّي في صورة شاب له وَفْرَة). رواه الطبراني في (السنة)[1] عن ابن عباس.

ونقل عن أبي زرعة الرازي أنه قال: هو حديث صحيح. ذكره السيوطي في الجامع الكبير[2] فقد أطلق على الظاهر في أحسن صورة، وفي صورة شاب موصوف بالصفات المذكورة أنه ربه تعالى. قال: فإذا كان الحق تبارك وتعالى له أن يظهر في أيّ مظهر شاء مع كونه منزّهاً عن كل صورة في كل حال لم يبق إشكال في تجليه في أحسن صورة للنبي ﷺ، وفي صورة الشاب المذكور في عالم الخيال، ولا في تجليه لأهل الموقف في المظاهر المختلفة، أما في عالم المثال أو فيما هو أعم من ذلك والذي جاءنا بأن الله ليس كمثله شيء هو الذي جاءنا بالمتشابهات التي منها هذه الأحاديث وما في معناها، فللّه تعالى الشأن الجامع بلا قادح ولا مانع. قال بعض الشيوخ إن لِلحقّ سبحانه في مشاهدة عباده إياه نِسْبتين: نسبة تنزيه، ونسبة تنزل إلى تخيّل بضرب من التشبيه، فنسبة التنزيه تجليه في ليس كمثله شيء، والأخرى تجلّيه في قوله عليه الصلاة والسلام (اعبد الله كأنك تراه)[3].

وقوله: (بأن اللهَ في قِبلة المُصَلّي)[4] وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[5] وثَم ظرف، ووجه الله تعالى ذاته وحقيقته. والأحاديث والآيات الواردة

---

(1) لم أعثر على هذا المصدر بعد البحث الشديد وسؤال أهل العلم، ولعل هذا الكتاب (السنة) في عداد المفقودات.

(2) انظر: جمع الجوامع للسيوطي ضمن جامع الأحاديث 13 / 74، رقم ح 12593.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن ... رقم ح 50، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم ح 9-10.

(4) الحديث ورد بلفظ: عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى بُصَاقًا فِي جِدَارِ القِبْلَةِ، فَحَكَّهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي، فَلاَ يَبْصُقْ قِبَلَ وَجْهِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ قِبَلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى» أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب حك البزاق باليد من المسجد، رقم ح 406. ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم ح 547. باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها. قال ابن حجر: وَأَمَّا قَوْلُهُ: أَوْ إِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ وَكَذَا فِي الْحَدِيثِ الَّذِي بَعْدَهُ: فَإِنَّ اللَّهَ قِبَلَ وَجْهِهِ فَقَالَ الْخَطَّابِي: مَعْنَاهُ أَنَّ تَوَجُّهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ مُفْضٍ بِالْقَصْدِ مِنْهُ إِلَى رَبِّهِ فَصَارَ فِي التَّقْدِيرِ فَإِنَّ مَقْصُودَهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قِبْلَتِهِ وَقِيلَ هُوَ عَلَى حَذْفِ مُضَافٍ أَيْ عَظَمَةُ اللهِ أَوْ ثَوَابُ اللهِ وَقَالَ ابن عَبْدِ الْبَرِّ هُوَ كَلَامٌ خَرَجَ عَلَى التَّعْظِيمِ لِشَأْنِ الْقِبْلَةِ وَقَدْ نَزَعَ بِهِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ اللهَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَهُوَ جَهْلٌ وَاضِحٌ. انظر فتح الباري 1/ 508.

(5) سورة البقرة آية : 114.

تستصعب معانيها، ولولا ذلك لم تفد المخاطب بها، إذ لم يرد عن الله تعالى شرح ما أراد بها مما يخالف هذا اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهي قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1] أي بلغة قومه ليعلموا ما هو الأمر عليه، فتنسب تلك المعاني المفهومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله تعالى كما نسبَها لنفسه، ولا تتحكم في شرحها بمعان لا يفهمهَا أهل ذلك اللسَان، فيكون من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ومن الذين يحرّفونه من بعْد ما عقلوه وهم يعلمون بمخالفتهم، ونقر بالجهل بكيفية هذه النسب، وهذا هو اعتقاد السلف قاطبة من غير مخالف في ذلك. قال المحقِّق المذكور: ولا مخالفة بين هاتين النِّسبتين، وذلك لأن وجود الحق سبحانه هو الوُجود المحض المنزّه عن كل قيْد، وتعين زائد على ذاته أي الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي وكلما كان كذلك كان من شأنه التجلي في أي صورة شاء؛ إذ لو امتنعَ عليه ذلك كان وجوداً مطلقاً بالإطلاق الإضافي، وقد عرفت أن الإطلاق بهذا المعنى قيد، والحق سبحانه منزّه عن كل قيد، فهو مطلق الإطلاق الحقيقي المصحح للتجلي في الصورة مع كونه لا صورة له في ذاته، ثم لا يخفى أن الصورة الخيالية الحاصلة في أذهان المعتقدين هي على حسب العلم والمعرفة بالله تعالى، ولا مِرية في اختلاف مراتب العلم، ولا شك أن أهل العقائد ينكر بعضهم على بعض، ويتعوذ بعضهم من عقيدة بعض، والمرء يموت على ما عاش عليه، ويبعث على ما مات عليه، ويشير إلى ذلك اختلاف أجوبتهم، ففي بعض الروايات هل بينكم وبينه آية تعرفونها؟ فيقولون: السّاق. فيكشف عن ساق. وفي بعضها كيف تعرفونه ولم تروه؟ قالوا: لأنه لا شبه له. فيكشف لهم عن الحجاب. وفي بعضها هل تعرفون ربكم ؟فيقولون: سبحان الله إذا اعترف أو تَعَرَّف لنا عرفناه. فعند ذلك يكشف عن ساق . الحديث.

وأنت إذا تأملت رأيت أن ظاهر الجواب الأول يشعر بأن صاحبه يعتقد ضرباً من التشبيه، والثاني يدل على أن صاحبه يعتقد التنزيه، والثالث على أن صاحبه يعتقد الإطلاق، أي أنه لا صورَة له، ومع ذلك فلهُ أن يتجلى في أيّ صورة

(1) سورة إبراهيم آية :5

شاء، إذ له الإطلاق الحقيقي التام الجامع، وكلما كان كذلك لم يَتَأتَّ لأحد أن يعرفه إلا بتعريفه. وبهذا يظهر صحة قول من يقول من المحققين: (**عقد الخلائق في الإله عقائد° وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه**)[1]

الأمر الثالث: اعلم أن أهل[2] **السُّنة** يثبتون رؤية الله سبحانه بلا كيف، بل على التنزيه عن الجسم والجهة، ولهذا التنزيه في الرؤية أصل في السُّنة، وهو ما نقله في (**الدُّرّ المنثور**)[3] قال: أخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك أنه قال: قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[4] قال: **ينظرون إلى ربهم بلا كيفيّة، ولا حدّ محدود، ولا صفة معلومة، فبطل قول الزمخشري في (الكشاف)**: إنه من منصوبات أشياخهم. [ونصّه[5] **ثم تعجب من** المسلمين بالإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة كيف[6] **يتخذ**[7] **هذه العظيمة** مذهباً ؟! **ولا يغرنك تسترهم بالبكلفة فإنه من منصوبات أشياخهم**]:

---

(1) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 2/ 98، 288، 311، فقد أثبت هذا البيت لأهل الحقيقة من أهل الاتحاد بل نسبه إلى الحلاج، وردَّ على ذلك، والبيت في أصله لابن عربي الحاتمي. وانظر: فصوص الحكم، لابن عربي ص 111.

(2) أهل السنة: هم الأشاعرة. انظر شرح العقائد العضدية ص 26، وتحرير المطالب للبكي ص 40 - 42، وتلخيص الأدلة ص 18. للزاهد.

(3) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور 4/ 357، للسيوطي عند تفسيره لسورة يونس آية 26.

(4) سورة القيامة آية 22 - 23

- في هامش خ ح ب عنوان [أهل السُّنَّة يثبتون الرؤية بلا كيف وله أصل في السُّنة]
- في هامش خ ح ب عنوان [على مقالة الزمخشري في سبّه أهل السُّنة ...] وفي هامش خ م د (على مقالة الزمخشري عن أهل الحديث الشريف).

(5) من قوله (ونصه إلى قوله أشياخهم) ساقط من خ ع، ثابت في باقي خ.

(6) لفظ (كيف) ساقط من الأصل. والسياق يقتضي ثبوتها وهي ثابتة في الكشاف.

(7) هكذا بالأصل بالإفراد، وفي باقي خ (يتخذوا) بالجمع لكنه محذوف النون من آخر الفعل رغم عدم جازم أو ناصب، وفي الكشاف (اتخذوا). وفي حاشية الكشاف تعليق على هذا، نصه: (والقول من قال بعض العدلية) غفر الله للمصنف ما لوث به لسانه وقلبه في ذكر هذه الأبيات. وقول الزمخشري في أهل السنة، أى هم جماعة سموا هوى أنفسهم سنة، ولكن من عرف أن مستند المعتزلة العقل، ومستند الجماعة النقل عرف الهوى من الهدى. وحمر أى كالحمر. موكفة: أى موضوع عليها الاكاف، مبالغة في التشبيه. قد شبهوه: أى الله عز وجل بخلقه حيث قالوا: إنه يرى بالعين، فخافوا تشنيع الناس عليهم فتستروا بقولهم: إنه يرى بلا كيف. فالبلكفة منحوتة من ذلك.

والقول ما قال بعض العدلية فيهم:

[لجماعة سَمَّوا هواهم سُنَّة وجماعة حُمرٌ لعَمري موكفة

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة][1]

وقدعلمت مستندهم في البلكفة.قال الشيخ تاج الدين السبكي في (الطبقات الكبرى) في ترجمة أحمد بن الحسين الجاربردي[2] ما نصه: (وقد عاب أهل السُّنة بيتي الزمخشري، وأكثروا القول في معارضتها ومن أحسن ما سمعت في معارضتها ما أنشدنيه الشيخ[3] النحوي[4] في (كتابه).[5]

عن العلّامة أبي جعفر بن الزبير[6] [بغرناطة إجازة إن لم يكن سماعاً أنشدنا

---

(1) البلكفة : قول أهل السُّنة إنه يُرى بلا كيف فهو من قبيل المنحوت انظر: حاشية ابن حمدون على ميارة على شرح المرشد المعين لابن عاشر ج 1/ 91.

(2) هو حمد بن الحسين الجربردي الشيخ الإمام، فخر الدين، نزيل تبريز، كان فاضلا، دينا، متفننا مواظبا على الشغل بالعلم وإفادة الطلبة، شرح رحمه الله «منهاج البيضاوي» في أصول الفقه، و«تصريف ابن الحاجب»، وقطعة من الحاوي، وله على الكشاف حواش مشهورة، وقيل إنه اجتمع بالقاضي ناصر الدين البيضاي وأخذ عنه. (ت: بتبريز سنة 746هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى 9/ 8 - 17 رقم ترجمة 1293، ط 2 / 1413 هـ. والبدر الطالع 1/ 47، والدرر الكامنة 1/ 142 - 143، وشذرات الذهب 8/ 256، والأعلام للزركلي 1 / 111.

(3) كذا بالأصل، وخ م د، وخ ح ب. وفي خ م ك، وخ ع زيادة لفظ (أبو حيان) وكذلك في الطبقات. وهي أوضح.

(4) هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان، الإمام أثير الدين أبو حيان الغرناطي، نحوي عصره ولغويه ومفسره ومحدثه، وأجاز له خلق من المغرب والمشرق منهم: الشرف الدمياطي، وابن دقيق العيد، وابن عساكر، ومن تلاميذه الشيخ تقي الدين السبكي وابن عقيل والسفاقسي، وله تصانيف منها: «البحر المحيط» و«إتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب» و«التذييل والتكميل في شرح التسهيل» (ت: 745هـ). انظر: بغية الوعاة 1/ 280 - 285، رقم ترجمة 516، المكتبة العصرية. ونفح الطيب 2 / 535 - 584، وشذرات الذهب 8 / 251 - 254، والأعلام للزركلي 7/ 152.

(5) المراد بالكتاب: (البحر المحيط في التفسير). لأبي حيان، 5/ 168، لقد ذكر هذا السند، والأبيات في تفسير سورة الأعراف آية 144 - 154.

(6) هو أحمد بن إبراهيم بن الزّبير بن محمد بن إبراهيم بن الحسن ابن الحسين بن الزبير بن عاصم بن مسلم بن كعب الثّقفي، أبو جعفر، محدث مؤرخ، نحوي، مقريء، من أبناء العرب الداخلين إلى الأندلس. انتهت إليه الرياسة بها في العربية، ورواية الحديث، والتفسير، والأصول. له مؤلفات منها: صلة الصّلة لابن بشكوال، التي وصلها بعده، وسمّيت ب عائد الصلة وملاك التأويل، في المتشابه اللفظ في التّنزيل والبرهان في ترتيب سور القرآن، وشرح الإشارة للباجي في الأصول، وسبيل الرّشاد في فضل الجهاد، وردع الجاهل عن اغتياب المجاهل، في الرد على الشّودية. (ت: 708هـ). انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة 1/ 72 - 75، ونفح الطيب 2/ 551، والأعلام 1/ 85 - 86، وشذرات الذهب 8/ 31.

القاضي الأديب أبو الخطاب محمد بن حمد بن خليل [السَّكوني[1]][2] بقراءتي عليه عن أخيه أبي بكر من نظمه ثم رأيتهما في كتاب أبي عمرو بن محمد بن خليل السَّكوني[3] المسمى][4] **بالتميز لمَا أودعه الزمخشري في كتابه من الاعتزال في الكتاب العزيز.**[5]

قال: وأجابه عَمْرو والدي يحيى بن أحمد الملقب بخليل بهذه القصيدة ولوالدي فيها تكميل، ولي فيها تتميم وتذييل:

شبّهتَ جهلاً صَدْر أُمّة أحمد ... وذَوِي البَصائِر بالحَمِير المُوكَفَة

وزعمتَ أنْ قد شَبَّهُوا مَعبودَهُمْ ... وتخَوَّفُوا فتَستَّرُوا بالبَلْكَفَة

نَطَق الكتابُ وأنتَ تنطِقُ بالهَوَى ... فَهَوى الهَوَى بِكَ في المَهاوِي المُتْلِفَة

وجَبَ الخَسَارُ عليْكَ فانظُرْ مُنصِفاً ... في آياتِ الأعرافِ فَهْيَ المُنْصِفَة

أَتَرَى الكَلِيمَ أَتَى بِجَهْلٍ مَا أَتَى ... وأَتَى شيوخُكَ ما أتوا عن معرِفَة[6]

---

(1) انظر: بغية الوعاة 2/ 84.

(2) ما بين قوسين ساقط من الأصل ومن خ ح ب وخ م د. وثابت في خ م د، وخ ع.

(3) هو عمر بن محمد بن حمد بن خليل، أبو علي، السكونّي: مقرئ، من فقهاء المالكية. إشبيلي نزل بتونس. له مصنفات، منها: التميز لما أودعه الزمخشريّ من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز، وكتاب الأربعين مسألة في أصول الدين على مذهب أهل السنَّة، ولحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، وشرح على منظومة الأقصري في التوحيد، والمنهج المشرق في الاعتراض على كثير من أهل المنطق. (ت: 717 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 5/ 63، ونيل الابتهاج ص 301، رقم ترجمة 375، وهدية العارفين 1/ 788، وكشف الظنون 2/ 1475.

(4) ما بين قوسين ساقط من (خ ع).

(5) الذي في كتاب (التميز...) 2/ 250 هكذا (وأجابه سلفي رحمهم الله بهذه القصيدة أولًا: لعم والدي رحمه الله وهو يحيى بن خليل ...) وفي مقدمة (التميز أيضاً) 1/ 210 هكذا (أجابه عم والدي وهو يحيى بن أحمد، ويلقب بخليل رحمهم الله جميعهم بهذه القصيدة رداً عليه وعلى شيعته من المعتزلة، ولوالدي رحمه الله فيها تكميل ولي فيها ترتيب وتتميم...). والقصيدة فيها 23 بيتاً.

(6) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 9/ 9-10، تحقيق، محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. وانظر: التميز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز 1/ 210، و2/ 250-251، للإمام أبي علي عمر بن محمد بن حمد بن خليل السكوني المغربي المالكي (ت 717هـ)، تحقيق، السيد يوسف أحمد، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة الطبع 2005م الطبعة الأولى.

القصيدة بطولها وهي....[1] بيتاً ثم أورد أجوبة عديدة لا حاجة إلى ذكرها.

وقد حضرني[2] عند الوقوف على بيتي (الكشاف) هذه الأبيات ارتجالًا:

كـلاًّ لقـد أفرطت في تجهيل من ... حازوا المعالي بالهدى والـمعرفة

فـأشبـهوه بـخلـقـه لـكـنهـم ... قد أنقدوا مهج الوَرى من متلـفة

وتحرّزوا عن سابق الأوهـام في ... لفظ الكتاب في ذكرهم للبلكفـة

وقد ايتَسَوْا في ذكرها بمحـمـد ... صـلى علـيه الله مـا نطـقت شفـة

وأشرت بقولي وقد ايتسوا إلى ما في (الدّر المنثور) كما تقدم.

قوله: {ولا يعارضها قوله تعالى: لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ[3] لخ} هذه الآية أقوى شُبه المعتزلة من جهة السمع، والتمسك بها من وجهين: أحدهما: أن إدراك البصر عبارة شائعة في الإدراك بالبصر، والإدراك بالبصر هو الرؤية، بمعنى اتحاد المفهومين، أو تلازمهما، بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد الاستعمال، والقطع بامتناع إثبات أحدهما ونفي الآخر، مثل أدرَكْت القمر بِبَصري وما رأيته. والجمع[4] المعرّف باللام - عند قرينة عدم العهد، والبعضية - للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية، والأصول، وأئمة التَّفْسير، وشهادة استعمال الفصحاء.وأجيب بأنّا لا نسلّم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية، أو لازم لهَا، بل هو رؤية خاصة، وهو أن تكون على وجه الإحاطة. وحقيقته: النيل والوصول مأخوذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركهُ بصري وما رأيته، فيكون أخص من الرؤية ملزوماً لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها.

---

(1) بالأصل محو. وفي خ ع (22 بيتاً). وفي خ م د، ك(لآ لآ) والمراد مع (خ ع) واضح؛ أي أن عدد أبيات القصيدة إثنان وعشرون بيتا، والنسخ الأخرى الحساب بالحروف. (الجملي).

(2) في هامش خ ح ب وخ م د عنوان (على الأبيات في الرد على الزمخشري لشيخنا أبي حفص قدس سره وأمن روعه)

(3) سورة الأنعام آية: 103 وتمامها: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

(4) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار، 2/ 464- 465، و5- 7، وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 2/ 114- 116، ونفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي 4/ 1766، 1829، 1832- 1841.

واستدلالهم بأن قولنا: أدركت القمر ببصري وما رأيته تناقض، إنما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا، فإن قيل: إذا كان الإدراك ما ذكرْتم، وهو مستحيل في حق الباري، لم يكن لقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[1] فائدة، ولا لقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2] جهة. قلنا: أما فائدته فالتمدّح بتنزيهه عن سمة الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات، وأما إدراكه الأبصار فعبارة عن رؤيته إياها أو علمه بها تعبيراً عن اللازم بالملزوم، ولا نسلم عموم الإبصار، ولو كان الكلام لعموم السَّلب[3] ولو سلِّم عمُومه، فلا يسلم عمومُه في الأحوال والأوقات كما سيذكره المصنّف. الثاني: من وَجْهَي التّمسك أن نفي إدراكه بالبصر وارد مورد التّمدح، مدرج في أثناء المدح، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصاً، وهو على الله تعالى محال، فيدل هذا الوجه على نفي الجواز. وأُجِيبَ بأنّا لا نسلم أن فيه تمدحاً، إلا أن يُرَاد بإدراك الأبصار الرؤية بالجارحَةِ على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه تمدحاً لتنزيه الباري تعالى عن الجهة، ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه، بل ربما يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزيز بحجاب الكبرياء، لا لامتناعها كالمعدوم.

قوله: {لا نسلم أنها إذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السّلب فإنه لا ينافيه} فيه نظر،[4] فإن نفي العمُوم أعم من عموم السلب، ومن الإيجاب الجزئي، والأعم لا إشعار له بأخص معيناً. فمتى قررنا أن الآية دالة على سلب العموم، لم تكن دالة على عموم السلب، وقرينة التمدّح إن سلّمت تصرفها على نفي العموم إلى عموم السلب فليتأمّل.

قوله: {والذي يدل على أن المراد به عموم السلب قرينة التمدّح} فيه ما قدّمناه.

---

(1) سورة الأنعام آية: 103.
(2) سورة الأنعام آية: 103.
(3) لأنه تقدم النفي على العموم المدلول عليه بالجمع المحلى بالألف واللام.
(4) في هامش خ ع طُرة [كتب عليه العلامة سيدي حمدون ابن ج - يعني الحاج - ما نص[illegible] نظر، إذ قد يكون مراده أن الآية محتملة هذا وهذا والقرينة تعين الثاني وبهذا يبطل اعتراضه الثا[illegible] خطه]

ثم قوله (والذي يدل لخ) عبارة تفهم الحصر، أعني قصر الدلالة على القرينة المذكورة فالآية في نفسها لا تدل على عموم السّلب، وهذا لا يلائم قوله قبل: لا نسلم أنها إذا دَلت على نفي العموم لا تدل على عموم السّلب فإنه لا يُنَافِيه.

قوله: {وإلا أدى إلى تناقض الكُلّيتيْن[1] وهو باطل} أي بمعنى أنهما لا يقتسمان الصدق والكذب لزوماً[2] لإمكان كذبهما معاً[3].

قوله: {وأكثر الاستعمال على ذلك} قال المولى سعد الدين في (شرح المقاصد) ما نصّه: (لا يقال: **إذا كان الجمع للعموم فدَخل النفيُ[4] عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول**، على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السّلب وشمول النفي على ما هو معنى السّلب الكلي، فلا يكون إخباراً بأنه لا يراه أحد، بل إنه لا يراه كل أحد، والأمر كذلك لأنّ الكفار لا يرونه، لأنا نقول: كما يستعمل لسلب العمُوم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدّراهم كلها كذلك يستعمل لعُمُوم السّلب كقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[5] ﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾[6] وكذلك صريح كلمة (كل) مثل لايفلح كل أحد، ولا أقبل كل درهم، ومثل ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[7] ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾[8] وتحقيقه أنه لو اعتبرت النسبةُ إلى الكل[9] ثم[10] نفيت فهو لسلب العموم، وإن اعتبر النفي أولاً ثم – نسب إلى الكل فلعموم السلب، وكذلك

---

(1) أي الكية الموجبة، والكلية السالبة، مثال الموجبة: كُلّ الأبصار تدركه. ومثال السالبة: ليست كل الأبصار تدركه.

(2) بمعنى إذا صدقت إحداهما لزم كذِب الأخرى.

(3) فإذا كذبتا معاً، كان ذلك باطلًا.

(4) في هامش خ الأصل عنوان [دخول النفي على العام] وخ ع [دخول النفي على العموم].

(5) سورة غافر آية: 31.

(6) سورة الأحزاب آية: 48

(7) سورة الحديد آية: 22

(8) سورة القلم آية: 10

(9) كذا بالأصل. وثبت في باقي خ لفظ (أولًا).

(10) من قوله (ثم إلى قوله ثم) ساقط من (خ ع)
- في هامش خ ح ب عنوان [إذا كان الكلام مقيداً ودخل عليه النفي]

جميع القيود حتى إن القيود المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد، وقد يكون لتقييد النفي، فمثل ما ضربته تأديباً بل إهانة سلب للتعليل والعمل للفعل، وما ضربته إكراماً له أي تركت ضربه للإكرام تعليل للسلب والعمل للنّفي، وما جاءني راكباً أي بل ماشياً نفي للكيفية، وما حج مستطيعاً أي ما ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي، وعلى هذا الأصل أن **النكرة في سياق النفي إنما تعم إذا تعلقت بالفعل**، مثل ما جاء رجل، لا بالنفي، مثل قولنا: **الأُمي** من لا يحسن الفاتحة حرفاً، وأن إسناد الفعل المنفي إلى غير الفاعل والمفعول حقيقة؛ إذا قصد نفي الإسناد مثل ما نام الليل صاحبه، ومجاز؛ إذا قصد إسناد النفي، مثل ما نام ليلي، وما صام نهاري، وما ربحت تجارته، بمعنى سهر وأفطر وخَسِر، وكذا ما ليلي بنائم وإن كان ظاهره على نفي الإسناد لأن المعنى ليلي سَاهر، وأن متعلق النهي قد يكون قيداً للمنهي، مثل: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾[1] وقد يكون قيداً للنهي، أي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنّة، وأن مثل ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[2] (وأَغَيْرَ الله أعبدُ)[3] لاختصاص الإنكار دون العكس، وإذا حققت فالإثبات أيضاً كذلكَ، حتى إن الشرط كما يكون سبباً لمضمون الجزاء، فقد يكون سبباً لمضمون الإخبار به والإعلام، كقوله تعالى ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾[4] وأن متعلق الأمر كما يكون قيداً للمطلوب فقد يكون قيداً للطلب، مثل صلِّ لأنها فريضة، وزكِّ لأنك غني، وهذا أصل كثير الشُّعَب غزير الفوائد، يجب التنبه لهُ والمحافظة عليه، ولم يُبيِّنه القوم على ما ينبغي، فلذا أشرنا إليْهِ. إذا تقرّر هذا، فنقول: كوْن **الجمع المعرّف باللام بالنفي لعموم السّلب** هو الشائع في الاستعمال، حتى لا يوجد معَ كثرتِه في التنزيل إلا بهذا المعنى، وهذا

(1) سورة النساء آية :43.
(2) سورة البقرة آية: 8
(3) يشير إلى الآية: 64، من سورة الزمر. والتلاوة هكذا ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾. وهي بتمامها في (المقاصد وشرحها).
(4) سورة النحل آية: 53.

اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى هـ).[1] ونحوه في **(المطول)**[2] وغيره من **(كتبه)**.

وهَا هُنَا بحث، وهو أن الشيخ **عبد القاهر الجرجاني** قال: في(مبحث كل) ما نصّه: (وإذا تأملنا وجدنا إدخال كل في حيز النفي لا يصلح إلا حيث يراد أن بعضاً كان وبعضاً لم يكن هـ)[3] ونظر فيه **المولى سعد الدين**: (بأنا نجده حيث لا يصلح أن يتعلق الفعل ببعض كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[4] ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾[5] ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾[6] فالحق أن هذا الحكم أكثري لا كلي هـ).[7] ونحو هذا النظر **لصاحب**[8] **(المُغني)**، وقد أجاب بأن دلالة الصورة المذكورة على نفي العموم بثبوت البعض من قبيل دلالة المفهوم، وهي إنما تعتبر عند عدم المعارض وهو هنا موجود إذ قد دل الدليل على تحريم مطلق الاختيال وعلى أن الله لا يحب مطلق الكفّار الأثيم ونهى عن طاعة الحلاّف المَهين.

---

(1) انظر: المقاصد وشرحها 3/ 150 – 151.

(2) انظر: شرح المطول على التلخيص ص 84 – 87، باب أحوال المسند إليه.

(3) انظر: دلائل الإعجاز ص 242، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (ت: 471هـ)، تحقيق: ياسين الأيوبي، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، الطبعة: الأولى وهذا النص الذي أورده أبو حفص مذكور أيضاً بلفظ آخر في المطول ص 120 – 127، وشرح التلخيص، للسعد أيضاً 1/ 438 – 439.

(4) سورة الحديد آية :22.

(5) سورة البقرة آية: 275.

(6) سورة القلم آية: 10

(7) انظر: شرح التلخيص 1/ 438 – 439. مبحث تقديم المسند إليه، و المطول على التلخيص، للسعد أيضاً ص 121، في مبحث تقديم المسند إليه المسور بِ (كُلّ) على المسند المقرون بحرف النفي.

(8) هو عبد الله بن يُوسُف بن أَحْمد بن عبد الله بن هِشَام الأَنْصَارِيّ الشَّيْخ جمال الدّين الْحَنْبَلِيّ، النَّحْوِيّ الْفَاضِل، الْعَلامَة الْمَشْهُور، أَبُو مُحَمَّد، قَالَ ابْن خلدون: مَا زلنا وَنحن بالمغرب نسْمع أَنه ظهر بِمصْر عَالم بِالْعَرَبِيَّةِ، يُقَال لَهُ ابْن هِشَام، أنحى من سِيبَوَيْهِ. له عدة مصنفات منها: مُغنِي اللبيب عَن كتب الأعاريب؛ اشْتهر فِي حَيَاته وَأَقْبل النَّاس عَلَيْهِ – والتَّوْضِيح على الألفية، ورفع الْخَصَاصَة عَن قراء الْخُلَاصَة، وعُمْدَة الطَّالِب فِي تَحْقِيق تصريف ابْن الْحَاجِب؛ وشرح التسهيل، وشذور الذَّهَب، وشَرحه قطر الندى، وشرح اللمحة لأبي حَيَّان، وشرح بَانَتْ سعاد، وشرح البردَة، وعدَّة حواش على الألفية، والتسهيل، (ت: سنة 761هـ).انظر: البغية للسيوطي 2/ 68 – 69، والدرر الكامنة لابن حجر 3/ 93، والأعلام للزركلي 4/ 147، وهدية العارفين 1/ 465، ومعجم المطبوعات العربية 1/ 273.

(9) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ص 265 – 266. لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: 761هـ) تحقيق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر – دمشق،الطبعة: السادسة، 1985.

مل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد، وقد
ه تأديباً بل إهانة سلب للتعليل والعمل للفعل،
به للإكرام تعليل للسلب والعمل للنّفي، وما
فية، وما حج مستطيعاً أي ما ترك الحج مع
الأصل أن النكرة في سياق النفي إنما تعم
، لا بالنفي، مثل قولنا: الأمي من لا يحسن
إلى غير الفاعل والمفعول حقيقة؛ إذا قصد
ومجاز؛ إذا قصد إسناد النفي، مثل ما نام
، بمعنى سهر وأفطر وخَسِر، وكذا ما ليلي
لأن المعنى ليلي سَاهر، وأن متعلق النهي
تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾[1]
مثل لا تكفر لتدخل الجنة، وأن مثل
[3] لاختصاص الإنكار دون العكس،
إن الشرط كما يكون سبباً لمضمون
والإعلام، كقوله تعالى ﴿وما بكم
كما يكون قيداً للمطلوب فقد يكون
أنك غني، وهذا أصل كثير الشُّعب
ولم يُبيِّنه القوم على ما ينبغي، فلذا
معرّف باللام بالنفي لعموم السّلب
نه في التنزيل إلا بهذا المعنى، وهذا

الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون﴾. وهي

قال **الفناري** [1]: (وهذا هو الحق فمراد الشيخ إذا تأملنا نفس الكلام بحيث يخلو عن الدلائل الخارجية وجدنا الأمر على ما ذكر لا أن ذلك على جهة الدوام ومقيد بقيد الكلية هـ). [2] وفيه نظر، إذ ظاهر كلام الشيخ هو الكلية والدوام فاعتراض السعد متمكن، والحق أنه حكم أكثري لا كلي، ولا منافاة بين هذا وبين ما في المغني، لأن حاصل ما في **المُغْني**: أن كُلّ تفيد هذا المعنى دائماً، ولكن ألغيت إفادتها لهُ في هذه الصورة لمعارض، وحينئذ فيصدق على هذه الصورة أنه لم يرد فيها أن بعضاً كان وبعضاً لم يكن لوجود المعارض لهذا المعنى، فقد صلحت كل حيث لا يرَاد ذلك فقول الشيخ: لا تصلح إلا حيث يرَاد أكثري لا كلي إذ يتخلف لمعارض وإن كانت كل تفيده دائماً بحسب دلالتها اللغوية، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يكون الشائع في استعمال الجمع المعرّف في حيز النفي هو إرادة عموم السلب ويكون مع ذلك مساوياً لمدخول كل. فليتأمل.

قوله: {وتخريج سلب العمُوم في تعلق النفي بأل لخ} الكلام حيث تكون أل للعُموم بمنزلة كل، وقد اشتهر عند أهل العربية أنهما سواء في الحكم، وتقدم من كلام **العلامة التفتازاني** في القولة قبل هذه ما نصّه: وكذلك صريح كلمة كل لخ. فسوّى بين مدخول (كل) و(الجمع المعرّف باللاّم) إذا كانا في حيز النفي، والتسوية ظاهرة، إذ لا يعقل الفرق بينهما وليس فيه إثبات حكم لغوي بالقياس. [3]

---

(1) هو حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفَنَاري: من علماء الدولة العثمانية. يقال له: ملّا حسن شلبي ولد ونشأ وتوفي ببلاد الروم (تركيا) وبرع في المعقولات، وأصول الفقه، وزار الشام، ومصر أكثر من مرة. له مصنفات، منها: (حاشية على شرح السراجية) في الفرائض و(حاشية على التلويح شرح التنقيح) في الأصول، و(حاشية على تفيسر البيضاوي) و(حاشية على شرح المطول للتفتازاني) في البلاغة، و(حاشية على شرح المواقف للشريف الجرجاني) و(رسالة في الفلسفة)، وله (نظم بالتركية والعربية). (ت: 886 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 2 / 216 – 217، وشذرات الذهب 9 / 485 – 486، وهدية العارفين 1 / 288، والبدر الطالع للشوكاني 1/ 208 – 209.

(2) ونص الفناري في حاشيته على المطول ص 70 – 76 {...والحق ما ذكره في مغني اللبيب من أن دلالة الصورة المذكورة على نفي العموم وثبوت البعض من قبيل ...إلى قوله المهين. قال أي الذي هو كثير الحَلِف ...فمراد الشيخ – أي ابن هشام – ...).والحاشية مخطوطة بمكتبة جامعة الملك سعود1957، قسم المخطوطات، الرقم: 4786، ف/ 1/ 941.

(3) انظر في هذه المسألة: جمع الجوامع، لابن السبكي 1/ 354 – 355 بشرح المحلي وحاشية العطار حيث قال (مَسْأَلَةٌ: قَالَ الْقَاضِي) أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَّانِيُّ (وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ، وَالْغَزَالِيُّ، وَالْآمِدِيُّ، لَا تَثْبُتُ اللُّغَةُ قِيَاسًا وَخَالَفَهُمْ

قوله: {فحينئذ نقول بموجَبها وهو أنه لا يراه جميع الأبصار بل أبصار المؤمنين} أي فتكون الآية من باب سلب العُموم لا من باب عموم السلب وهو أحد الاستعمالين.

قوله: {وإليه أشرت بقولي أو هو من باب الكل} فيه نظر؛[1] فإن الإمام لا يرى الآية على هذا الوجه الثاني من باب السلب المتعلق بالمجموع كما توهمه بل من باب سلب العموم ونفي الشمول وبين التقريرين فرْق ظاهر.

قوله: {والجواب عن قولهم أنَّ لن للتأبيد لخ} صوابُه أن يقول لا نسلّم أن (لن) تفيد التأبيد سلّمناهُ

لكن التأبيد لا يمنع التقييد بالدنيا كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[2] وهم يتمنونه في النار. والقول بأن (لَنْ) تفيد التأبيد مستنبط من قول سبويه: (إنها لنفي سيفعل هـ).[3] وسيفعل بمنزلة مطلقة عامة فيكون نفيه بمنزلة دائمة مطلقة، ورُدّ بالمنع، وأن النفي والإثبات كلاهما بمنزلة مطلقة عامة ولا تناقض بينهما في الاصطلاح.

ابْنُ سُرَيْجٍ وَابْنُ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَبُو إِسْحَاقَ الشِّيرَازِيُّ، وَالْإِمَامُ (الرَّازِيّ فَقَالُوا: تَثْبُتُ). وانظر: البرهان لإمام الحرمين 1/ 44، 47 (مدخل)، والتقريب والإرشاد (الصغير) للباقلاني 2/ 40 - 43، 54، والمستصفى للغزالي ص 182، والمحصول للرازي ص 184 - 192، والإحكام في أصول الأحكام 1/ 73 - 78.

(1) في هامش خ ع طُرة [كتب هنا العلامة الشيخ سيدي حمدون بن الحاج ما نصه وإن كان قال بذلك القول في الآية أن كمال......قائلاً وإن كان لا يدركه مجموع الأبصار فلأن ......آحاد منا أحرى وأولى هـ من خطه] في هذه الطرة بعض الكلمات غير ظاهرة تماماً . وانظر: حاشية ابن حمدون على الميارة على المرشد المعين لابن عاشر ج 1/ 91 - 92 فقد قال لما كان بصدد الحديث عن الرؤية وكلام الزمخشري وكيف رد عليه أهل السنة... قال... وذكر أكثر ذلك الوالد قدس سره في شرح عُقود الفاتحة وحواشي التلخيص انظره هـ. فظهر بهذا أن هذه الطرة المثبوتة في هامش خ ع منقولة من أحد الكتابين للإمام سيدي حمدون (عقود الفاتحة - أو حواشي التلخيص) وانظر بالتوسع ترجمة سيدي حمدون ومصنفاته في (معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين) لعبد الرحمن بن زيدان ج 2/ 132 فقد أجاد وبين أن حاشية الشيخ على التلخيص تم تحقيقها.

(2) سورة البقرة آية: 94.

(3) انظر: الكتاب لسبويه 3/ 7، باب الحروف التي تضمر فيها (أن).

قوله:[1] **{وأما إثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو أن مصحح الرؤية الوُجُود فضعيف لخ}**. قال في (**المواقف وشرحها**): (واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موْجُود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم، **والشيخ الأشعري** يلتزمه[2] ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية، وإنما لا ترى هذه الأشياء التي ذكرْتموها لجريان العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها فإنه تعالى أجرى عادته بعدَم خلق رؤيته فِينا، ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها، والخصم يشدد عليه النكير ويقُول: هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية، قال: ونحن نقول: ما هو إلا استبعاد ناشيء عما هو معتاد في الرؤية، والحقائق أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تأخذ من العادات، مما يحكم به العُقُول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات، ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه ليست ممتنعة في سائر المحسوسات هـ.)[3]

وقال **الإمام** في (**المحصّل**): (اللهُ تعالى يجوز أن يكون مرئياً، خلافاً لجميع الفِرق، أما المعتزلة والفلاسفة فلا شك في مخالفتها، وأما المُشَبّهة والكرّامية فإنهم وإن جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان، وأما بتقدير أن يكون الله تعالى منزهاً عن الجهة فهم يخالفون في رؤيته فثبت أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية لا يقول بها إلا أصحابنا، وقبل الشروع في الدلالة لا بد من تَخْليص محل النزاع، فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مما لا نزاع في ثبوته، لأن المعارف يوم القيامة تصير ضرورية، وإن أردت به الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصار الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه، لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن اتصال الشعاع الخارج من العيْن إلى المرئي أو حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع، وكل ذلك في حق الله تعالى محال، وإن أردت به أمراً ثالثاً فلابُدّ من إفادته بصورة، فإن التصديق مسبوق بالتصور. والجواب أنا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره ثم رأيناه فإنّا ندرك

(1) في هامش خ ع [استضعاف إثبات الرؤية بالدليل العقلي] وخ ح ب (إثبات الرؤية بالدليل العقلي ضعيف)
(2) في خ ع (يلزمه)
(3) انظر: المواقف وشرحها 3/ 183، المرصد الخامس: فيما يجوز عليه تعالى.

التفرقة بين الحالتين، وقد علمت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين ولا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة إلى حالة أخرى مسماة بالرؤية فندعي أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز، هذا هو البحث عن محل النزاع. والمعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية، فوجب أن يكون في الغائب كذلك، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه: أحدها :أن وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفاً لوجود الغير، فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك سلّمنا أن وجودنا يساوي وجود الله تعالى في مجرد كونه وجوداً، ولكن لا نسلّم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى عِلّة، فإنا بيّنا أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً، فتكون عدمية.

وقد عرفت أن العدم لا يعلل، سلّمنا أن صحة رؤيتنا معللة، فلم قلت: إن العلة هي الوجود، قالوا: لأنا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بُدّ له من عِلة مشتركة، ولا مشترك إلا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن وجود مسبوق بعَدَم، والعَدم نفي محض، والسابق لا مدخل له في التأثير، فبقي المستقل بالتأثير محض الوجود، فنقول: لا نسلم أن الجوهر على تقدم، سلمناه، لكن لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئياً يساوي صحة كون اللّون مرئياً، فلم لا يجوز أن يقال: الصِحتان نوعان تحت جنس الصحة، تحقيقه أنّ صحة كون الجوهر مرئياً يمنع حصولها في اللّون، لأن اللّون يستحيل أن يرى جوهراً، والجوهر يستحيل أن يرى لوناً وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية، سلّمنا الاشتراك، فلم قلت: إنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العِلة، بيانه ما تقدم في جواز تعليل الحكم بعلتين مختلفتين، سلّمنا وجود الاشتراك، فلِمَ قلت؟ إنهُ لا مشترك سوى الحدوث والوجود، وعليكم الدلالة، ثم نحن نذكره وهو الإمكان، ولا شك أن الإمكان مغاير للحدوث، فإن قلت: الإمكان عدمي، قلت: فإمكان الرؤية أيضاً عدمي، ولا استبعاد في تعليل عدمي بعَدَمي، سلّمنا أنه لا مشترك سوى الوجود والحدوث، فلم قلت: إن الحدوث لا يصح قولك، لأنه عبارة عن مجموع عدم ووجود، قلنا:

لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم، والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمن الوجود، وفي ذلك الزمان يستحيل حصُول العدم، فعلِمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم، سلّمنا أن المصحح هو الوجود، فلم قلتم: إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة، فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع.

فلعل[1] ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته تنافي هذا الحكم، ومما يحققه أن الحياة مصححة الجهل والشهوة في حقّنا، ثم إن حياة الله تعالى لا تصححها، إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ، أو اشتراك في المعنى، لكن ماهية ذات الله أو ماهية صفة من صفاته تنافيها، وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة أيضاً ذلك، سلّمنا أنه لم يوجد المنافي، لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في حقنا موقوفاً على شرط يمتنع تحققه، بالنسبة إلى ذات الله تعالى فإنا لا نرى المرئي إلا إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في أعيننا، ومن المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة، أو يكون مشروطاً بحصول هذه المقابلة، ولمّا امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع أن يرى ذات الله تعالى، والمعتمد[2] في المسألة الدلائل السمعية إلى آخر كلامه. وبقوله : والمعتمد في المسألة:[3] الدلائل السمعية تعلم ما في كلام المصنف حيث نقل عنه أنه مال إلى عدم القطع بجواز الرؤية.

قوله: {ونسب هذا إلى الأشعري خلاف ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد لخ}. قال **سَيفُ الدين الآمدي** في **(أبكار الأفكار)**: (من الأصحاب من عمّم، وقال: الرّبّ تعالى مدرك بالإدراكات الخمسة طرداً للدليل المذكور، غير أنه لا يجُوز تعلّق الأسباب المقارنة لهذه الإدراكات في الشاهد عادة بالله تعالى، كتقليب

(1) لفظ (فلعل) محيت بالأصل. وثبتت في باقي النسخ. والمعنى على إثباتها.
(2) في هامش خ م د، وخ ع، وخ ح ب عنوان [المعتمد في إثبات الرؤية الدلائل السمعية]
(3) انظر: تلخيص المحصل للرازي ص 189 – 191، مسألة: الله تعالى يصح أن يكون مرئياً خلافاً لجميع الفرق.

الحدقة ونحوه والإصغاء بالأُذُن إلى الجهة والتحرك إليه لقصد إدراكه، لكنه لا تطلق عليه هذه الألفاظ لعدم وُرود الشرع بها، وهذا مذهب **الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ومنهم من قال: إن باقي الإدراكات لا تعم كل مَوْجُود، بل إدراك السمع يختص بالأصوات، والباري تعالى ليس بصوت ولا الصوت من صفاته، فلا يتعلق به السمع والشم يتعلق بالروائح والرب تعالى ليس برائحة ولا الرائحة من صفاته، فلا يتعلق به إدراك الشم والذوق يتعلق بالطعم والرب تعالى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته فلا يتعلق به الذوق، واللمس يتعلق بالكيفيات الملموسة، والرب تعالى ليس بكيفية، ولا الكيفية الملموسة من صفاته، فلا يتعلق به إدراك اللمس، والذي يدل على صحة هذا ما يَجِدُه كل عاقل في نفسه من التفرقة بين هذه الإدراكات، ولو اتحدت في الإدراك لوقع الالتباس بين الإدراكات وهو محال. وهذا مذهب **عبد الله بن سعيد، والقلانسي**، وكثير من أصحابنا هـ).[1] ولو صح ما قاله **ابن سعيد** للزم مثله في الرؤية، فيقال :البصر يتعلق بالجواهر والأعراض، والرب تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا هُمَا مِن صفاته، فلا يتعلق به البَصَر.

قوله: {فالصِّحة أثر ثبوتي لاستحالة تقابل النفيين}. فيه نظر، لصحة التقابل بين العَمى واللاّ أعمى وكلاهما عدمي.

قوله: {والجواب عسير على مذهب الشيخ}. أي لأن **الشيخ**[2] يرى أن الوُجُود مشترك لفظاً، لأن وجود كل شيء نفسه، فكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة في الوجود، ويكون الوُجود الجامع بينها هو المصحح للرؤية، فهذا تناقض.[3] وأجيب بأنه لا تناقض عند الإمعان، وذلك لأن الوجود الذي ذهب الشيخ إلى أنه عين ماهيته، إنما[4] هو الوجود المضاف إلي تلك الماهية لا المطلق، كما يشير إليه قوله: وجود كل شيء عين ماهيته وهو المحكوم عليه بأنه مشترك اشتراكاً

(1) انظر: أبكار الأفكار 1/ 414- 415.
(2) انظر: المواقف 1/ 239- 240، 3/ 187.
(3) في هامش خ م د، وخ ح ب [دفع التناقض عن كلام الأشعري].
(4) في خ ع وخ ح الأصل، وخ ح ب وخ م ك، د، (ما) لكن في هامش خ م ك، مصححة (إنما)

لفظياً، وأما الذي ذهب إلى أنه مشترك معنى فهو الوجودُ المطلق لا المضاف، وتوضيحه أن المضاف إذا أخذ من حيث هو مضاف كانت الإضافة داخلة فيه، والمضاف إليه خارجاً عنهُ، وإذا أخذ من حيث هو هو كانت الإضافة خارجة أيضاً وكلما كان كذلك كان الوُجود المضاف إلى الإنسان من حيث هو مضاف إليه غير الوُجُود المضاف إلى الفرس من حيث هو مضاف إليه مفهوماً وماصْدَقاً، لأن المضاف إلى الإنسان غير الإنسان في الخارج، والمضاف إلى الفرس عيْن الفرس في الخارج، وليس من باب إضافة ليْث إلى الأسد وحبس إلى منع،[1] حتى يمتنع، بل من باب كل الدراهم، وعين الشيء، لكن المشترك في كل من المثالين لفظ الوجود لا مفهومهُ وهو المطلوب.

وأما الوجود المطلق الذي لم يقيّد بالإضافة إلى ماهية مخصوصة الصالح لأن يضاف إلى كل ماهية فهو مشترك بين جميع الماهيات. المتخالفة اشتراك الماهية المطلقة بين جميع الماهيات[2] المتخالفة، فكل وجود مخصوص من الوجودات المتخالفة جزئي من جزئيات المطلق، كما أن كل ماهية مخصُوصَة جزئي من الماهية المطلقة، فظهر أن ما في شرح المقاصد من أن القول بكون اشتراك الوُجُود لفظياً، بمعنى أن المفهُوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، ولا مشاركة بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل هـ). فيه نظر، لما تبيّن من حيث هما مضافان إلى الإسمين لا اشتراك بينهما إلا في لفظ الوُجُود، وأما مفهوماهما ومصدوقاهما فهما متغايران ألبتة، واشتراك الوجود المطلق معنى بين جميع الموجودات لا يستلزم اشتراك الوُجُودات المضافة معنى، لأن المطلق لا مانع يمنعُهُ من الاشتراك، حيث لم يتقيد بقيد، والمضافة قد تقيدت بقيود الإضافة إلى الماهيات المختلفة، فامتنع بسبب تلك القُيود اشتراكها معنى، وقد تقدمت الإشارة إلى شيء من هذا المعنى.[3]

(1) يعني به ليس من باب إضافة الشيء إلى نفسه فيمتنع.
(2) انظر: شرح المقاصد 1/ 152 – 158.
(3) لفظ (المعنى) سقط من الأصل وخ ح ب، وخ ع.

قوله: {على أن إبطاله عليه الإمكان لخ} لفظ الشيخ ابن زكري[1] في (عقيدة ابن الحاجب) وهو الذي عناه بقوله بعض التلمسانيين فنقول: (لو كانت العلة هي الإمكان لوجب رؤية كل ممكن، والتالي باطل، فكذا المقدّم، ولا يصح تركيب من الإمكان وشيء آخر لاستحالة التركيب في العلة العقلية هـ).[2] وظاهر أن هذه العبارة لا يَرِد عليها ما ذكره المصنف.

قوله: {وجوابه أن الحدوث صفة اعتبارية} يقال عليه: وكذلك الوجود المشترك، هو من المعقولات الثانوية، وليس أمراً ثابتاً في الخارج، وإلا لكان موجوداً ويتسلسل.

قوله:[3] {ومعتمد مَن أحالها لخ} ذكروا شبهاً[4] ثلاث[5] الأولى: شبهة الموانع، وهي لو جاز رؤيته تعالى لرأيناهُ الآن، والتالي باطل، وبيان الملازمة :أنه لو جازت رؤيته لجازت في كل حال، لأنه حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته، ووجه بطلان التالي: أنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية، وإلا جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها، وإنه سفسطة رافع للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية[6] سلامة الحاسة، وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة، ومقابلته للباصرة، وعدم غاية الصِغر، وعدم غاية اللطافة، وعدم البعد جِدّاً، وعدم القرب جِدّاً، وعدم الحجاب الحائل، ثم لا يقبل من هذه الشروط في حقه تعالى إلا سلامة الحاسة، وصحة الرؤية، والبواقي مختصة بالأجسام، وهما حاصلان الآن. والجواب منع الوجوب عند اجتماع الشرائط، لأنّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً، وما ذاك إلاّ لأنا نرى بعض أجزائه دون

---

(1) هو أحمد بن محمد بن زكري: فقيه أصولي بياني. من أهل تلمسان. نشأ يتيما، من كتبه (مسائل القضاء والفتيا) و(بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب) و(منظومة في علم الكلام). توفي سنة: 899هـ. (الأعلام للزركلي، ج 1، ص 231.

(2) انظر: بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لابن زكري ص 257 - 258، مسألة: الرؤية. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(3) في هامش خ ح ب [معتمد من أحال الرؤية].

(4) انظر: تقرير هذه الشبه الثلاث في المواقف وشرحها 3/ 195 - 200، والمقاصد 3/ 146 - 149.

(5) هكذا بالأصل بدون ألف مع أنه نعت للمنصوب

(6) بالأصل محو. وفي خ م د - ك وخ ع رقم (8) وخ ح ب بلفظ (ثمانية)

بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط. وقولكم يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها. قلنا: هذا منقوض بجملة العاديات، فإن الأمور العادية يجوز نقائضها مع علمنا بعدم وقوعها، ولا سفسطة هاهنا.الثانية: شبهة المقابلة، وهي أن شرط الرؤية بضرورة التجربة المقابلة، وما في حكمها، وأنها مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة . والجواب منع الاشتراط، إما مطلقاً أو في الغالب، لأن المراد من الرؤية نسبة انكشافه إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات، والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة أو حيز وفي عدمه،[1] والثالثة: شُبهة الانطباع، وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب مثل ما مرّ.

قوله: {لأن ذلك مفرّع على انبعاث الأشعة} اختلف في كيفية الإبصار، فقيل: بخروج الشعاع[2] من العينْ على هيئة مخروط رأسه عند العين، وقاعدتهُ عند المرئي، ثم اختلفوا في أنّ ذلك المخروط مصمت. أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة.

وقيل: لا على هيئة المخروط بل على استواء، لكن يثبت طرفه الذي يلي العيْن، ويضطرب طرفه الآخر على المرئي. وقيل: الشعاع الذي في العيْن يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الإبصار. وقيل[3] الإبصار بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرَد فإنها مثل مِرآت فإذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها، لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين،[4] بل بأن يحدث مثل صورته في المرآت وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف. وقيل[5] الإبصار بمقابلة المستبين

(1) في هامش خ م د، وخ ع عنوان [اختلافهم في كيفية الإبصار بخروج الشعاع]
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 83 – 88، 3/ 195 – 202، وشرح المقاصد 2/ 432 – 436، ومن قول أبي حفص (اختلف في كيفية إلى قوله واتصاله بالمرئي) هو نص كلام السعد في شرح المقاصد لكنه قدم وأخر.
(3) في هامش خ م ك عنوان [الإبصار بانطباع شبح المرئي].
(4) لفظ (العين) محيت بالأصل. وثبتت في خ ح ب، وشرح المقاصد. و في خ ع (العهة) وخ م د- ك (العـ
(5) في هامش خ م د، [الإبصار بمقابلة المستبين].

للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة، فإذا وجـ
المانع يقع للنفس عِلْمٌ إشراقي حضوري على المـ
ظاهرة جلية.

والحق:[1] أن الإبصار بمحض خلقِ الله تعالـ
الفلاسفة قولان: القول بالانطباع، والقول بانبعا
بالانطباع بأن العيْن جِسم صقيل نوراني، وكل جـ
انطبع فيه شبحه كالمرآت، أما الكبرى فظاهرة،
النور في الظلمة إذا حك المتنبه من النوم يمينه،[2]
عليه دائرة من الضياء، وإذا غمض إحدى العينـ
ذاك إلا لأن جوهراً نورانياً يَملأهُ بالأرواح النو
ولذا جعلت ثُقْبَتا الإبصارِ مُجَوفتين، وهذا بعد
كوْن الإبصار به.

وقد اعترض هذا القول بوجهين: أحد
وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس
مساوٍ لَهُ في المقدار، فيلزم أن لا يرى ما هو أ
العظيم في الصغير. وأجيب بأنه إذا كان رؤية
المنطبع شبحه، لأن نفس الشبح وأن شبح الـ
نشاهد من صورة الشيء في المرآت الصغيرة،
شعاع بصره كان إدراكه للقريب أصح، لتفر
مع غلظه بالعكس، لأن الحركة في المسافة
ما تفاوت الحال. ورُدّ بأن هذا إنما يدل علـ
في آلة الإبصار أجساماً شعاعية مضيئة يسـ
العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي مـ

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 662.
(2) في خ م ك (عينه) وهي أوضح وباقي خ (يمينه).

للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة، فإذا وجدت هذه الشروط مع انتفاء المانع يقع للنفس عِلْمٌ إشراقي حضوري على المبصر، فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية.

والحق:[1] أن الإبصار بمحض خلقِ الله تعالى عند فتح العين. والمشهور عن الفلاسفة قولان: القول بالانطباع، والقول بانبعاث الأشعة، وقد احتج القائلون بالانطباع بأن العيْن جِسم صقيل نوراني، وكل جسم كذلك إذا قابله كثيف متلون انطبع فيه شبحه كالمرآت، أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلِما نشاهده من النور في الظلمة إذا حك المنتبه من النوم يمينه،[2] ولأن الإنسان إذا نظر قد يرى عليه دائرة من الضياء، وإذا غمض إحدى العينين تتسع ثقبة العين الأخرى، وما ذاك إلا لأن جوهراً نورانياً يَملأهُ بالأرواح النورانية تنصب من الِدّماغ إلى العين، ولذا جعلت ثُقْبَتا الإبصارِ مُجَوفتين، وهذا بعد تمامه إنما تفيد انطباع الشبح، لأن كوْن الإبصار به.

وقد اعترض هذا القول بوجهين: أحدهما : أن المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون، وثانيهما أن شبح الشيء مساوٍ لَهُ في المقدار، فيلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدة لامتناع أنه انطباع العظيم في الصغير. وأجيب بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو المنطبع شبحه، لأن نفس الشبح وأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الشيء في المرآت الصغيرة، وتمسك القائلون بالشعاع بأنّ مَن قلّ شعاع بصره كان إدراكه للقريب أصح، لتفرق الشعاع في البعيد، ومن كثر شعاعه مع غلظه بالعكس، لأن الحركة في المسافة تفيده رقة وصفاء، ولو كان بالانطباع ما تفاوت الحال. ورُدّ بأن هذا إنما يدل على أن في العين نوراً، ونحن لا ننكر أن في آلة الإبصار أجساماً شعاعية مضيئة يسمى بالروح الباصرة، يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 662.

(2) في خ م ك (عينه) وهي أوضح وباقي خ (يمينه).

حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ وتكثيف إذا ضعف، وترى فوق ما ينبغي، ويحدث منها في المقابل القابل أشعة وأضواء يكون فوقها فيما يحاذي مركز العَيْن الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي، ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه أظهر، وإدراكه أقوى وأكمل. قال السعد: ويشبه أن يكون هذا هو مراد القائلين بخروج الشعاع تجوّزاً منهم على ما صرح به **ابن سينا**.[1] وإلا فهو باطل قطعاً. أما إذا أريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الأعراض، فظاهر، وإن أريد جسم شعاعي يتحرك من العيْن إلى المرئي، فلأنا قاطعون بأنه يمتنع أن يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرَة العالم، ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها وانعدم، ثم إذا فتحه خرج مثله، وهكذا، وإن يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا إرادة لجميع الجهات، وأن ينفذ في الأفلاك ونحوها ليرى الكواكب، وأن لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الأصوات، حيث يميلها الرياح إلى الجهات، ولأنه يلزم أن يرى القمرَ قبل التوابت بزمن يناسب تفاوت المسافة بينهما، وليس كذلك، بل يرى الأفلاك بما فيها دفعة، وأيضاً يلزم أن يرى ما في الجوف لكثرة المسام فيه بدليل الرشخ دون ما في الزجاج والماء، قال : وبمثل هذه الأدلة والأمارات يُمكِن إبطال القول بأن الإبصار يتكيّف بشعاع العين واتصاله بالمرئي هــ).[2] وقد ظهَر أن استدعاء الجهة والمقابلة لا يلزم تفرعه على انبعاث الأشعة.

قوله:[3] **{وأوجبوا اللّطْف.**[4] **وهو خلق الشيء الذي يُوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعات لخ}**. هذا هو التوفيق والهداية. قال **الشيخ**[5] **وأكثر أصحابه**: التوفيق خلق القدرة على الطاعة، وهو مناسب للوضع اللغوي، لأنه الموافقة على الطاعة وخلق القدرة الحادثة على الطاعة.

---

(1) انظر: في مسألة الإبصار والشعاع المباحثات لابن سينا ص 66– 67، 120، 258، 344.
(2) انظر: شرح المقاصد 2/ 432– 436، (المبحث الثالث اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هي إما مدركة أو محركة).
(3) في هامش خ ح ب عنوان [اللطف والتوفيق والهداية].
(4) انظر: شرح المواقف 3/ 283.
(5) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص 126– 127.

وقال **إمام الحرمين**:[1] التوفيق: خلق الطاعة لا خلق القدرة، إذ لا تأثير لها، وهذا على مذهبه في (**الإرشاد**) كما تقدم. وحملوا الهداية على معناها الحقيقي، أعني خلق الاهتداء، وهو الإيمان، والمعتزلة أولوها بالدعوة إلى الإيمان والطاعة وإيضاح سبيل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[2] إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فِيهم، ويبطله اجتماع الأمة على اختلاف الناس فيهما فبعضهم مؤمن مهدي وبعضهم ليس كذلك ومبناه على أن القدرة مع الفعل **والعصمة**[3] قال بعض أصحابنا: أن لا يخلق اللهُ في العبد الذنب، وقالت **الفلاسفة**: هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل: هي خاصية[4] في نفس الشخص. تمنع صدور الذنب عَنهُ، ورُدّ بأنه حينئذ لا يستحق مدحاً ولا ثواباً ولا تكليفاً.

وقال **الأصحاب**:[5] اللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة، أي صلاح آخرته. وقالت **المعتزلة**: هو ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً، أو يقرُب منهما مع تمكنه في الحالين، ويسمى الأول لطفاً محصلاً، والثاني لطفاً مقرب [6] كلاهما بلفظ اسم الفاعل.

واعلم[7] أنهم يتأولون أموراً وردت في الشرع، صرح بها القرآن، وانعقد عليها الإجماع، منها هذه؛ أعني اللُّطف والتوفيق والهداية، ومنها الطبع والختم والأكنة، ومذهب أهل الحق فيها أنها عبارة : عن خلق الضلال في القلوب، لأن

---

(1) الذي في كتابه (الإرشاد) ص 207، فصل التوفيق والخذلان، ما نصبه: {التوفيق خلق قدرة الطاعة...}. وفي كتابه (لمع الأدلة) بشرح ابن التلمساني ص 180 - 182 {ومما وقع فيه النزاع بين الأشعرية والمعتزلة تفسير معنى التوفيق... حتى قال: قال بعضهم التوفيق خلق نفس الطاعة والخذلان ضدها...}. وانظر شرح الإرشاد للمقترح 2/ 680-685، فقد أجاد المقترح في نقل المذاهب وتحليلها.

(2) سورة فصلت آية: 17.

(3) من قول أبي حفص (هذا هو التوفيق إلى قوله ليس كذلك) هو نص كلام المواقف وشرحها 3/ 246.

(4) انظر: المواقف 3/ 448-450.

(5) انظر: المواقف 3/ 283، والمقاصد 3/ 232.

- في هامش خ ح ب عنوان [معنى اللطف عند الأصحاب]

(6) هكذا بالأصل، وسائر خ. والصواب النصب كسابقه (محصِّلا). نعت ل (لطفاً).

(7) انظر: في هذه المسائل التي يؤولها المعتزلة في المواقف 3/ 241- 246.

- في هامش خ م د، وخ ح ب [المذاهب الحقة في الختم والطبع والأكنة].

هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة، إنما سميت بذلك لكونها مانعة، وخلق الضلال مانع من الهُدى، فصح تسميته بهذه الأشياء، لأن الأصل هو الاطراد، إلا أن يمنع منه مانع، والأصل عدَمه، فمن ادعاه يحتاج إلى بيان، و**المعتزلة** قالوا في: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[1] أي ...[2] مختوماً عليها وهذا رأي أوائلهم. وقال **الجبائي وابنه**: وسمها بسمات تعرفها الملائكة يتميز بها الكافر من المؤمن، لأن الطبع لغة الرسم، ولا يمتنع أن يخلق الله تعالى في قلوب الفجار سمة تميزها عن قلوب الأبرار، وقال **الكعبي**: منع الله منهم اللّطف المقرب إلى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فكأنه ختم على قلوبهم، وقال **أصحاب عبدالواحد** منهم: منعهم الإخلاصَ الموجب لقبول العمل، فكانوا لذلك كمن يمنع دُخُول الإيمان قلبه بالختم عليه، لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل،

وهذه التأويلات مع ابتنائها على الأصل الفاسد وهو قُبْح منع الإيمان وخلق الضلال فلا يجوز ....[3] إلى الله تعالى. يبطلها أن الله تعالى ذكر هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم.

لأجل ذلك قال تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[4] وشيء مما ذكروه لا يصلح أن يكون سبباً لامتناع الإيمان كما هو ظاهر، وقد أطنب **صاحب (الكشاف)**[5] في تقرير إسناد الختم في هذه الآية إلى الله عز وجل مع قبحه عقلاً على زعمهم، وأتى بما فيه تعسّف لا يخفى على المنصِف. قال **السعد** في **(حواشي الكشاف)** ما نصه: (ونحن نقول إن القبح لا يسند إليه تعالى، لكن لا قبحَ بالنسبة إلى خلقه وإيجاده والصّدور عنه، وإنما القبح في قيامه بالعبد وكسبه وصرف قدرته وإرادته، سواء جعل لها دخل

(1) سورة البقرة آية :7
(2) هنا محو بالأصل، وخ ح ب قدر كلمة. و في خ ع (كذا) يعني كذا بالأصل و في خ م د، ك بياض.
(3) محو بالأصل، وخ ح ب. وبياض خ م د، ك قدر كلمتين ولعل المناسب للسياق [أن ينسب أو يسند..] كما يدل عليه ما بعده وفي خ ع (كذا) يعني كذا بالأصل بياض.
(4) سورة البقرة آية: 6، 7.
(5) نظر: الكشاف للزمخشري 1/ 48- 53.

ما في الإيجاد، أو جعل الإيجاد بمحض خلق الله تعالى بطريق جرْي العادة عقب قدرة العبد وإرادته، وقولهم: إنه يجوز أن يكون في الإقدار والتمكين حكمة، فلا يقبح، ليس بقادح لجواز أن يكون الخلق والإيجاد كذلك، قال: وبالجملة، فالأصل في الإسناد أن يكون حقيقة ما لم يصرف عنها صارف ولا صارف هـ)[1]. ومنها **الأجَل**،[2] وهو الزمن الذي علِم الله تعالى أنه يموت فيه، فالمقتول عند أهل الحق مات بأجله، وموته بفعله تعالى.

ولا يتصور تغيير هذا المقدّر بتقديم ولا تأخير، قال الله تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾[3] وقال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[4] **والمعتزلة** قالوا: بل تولّد موته عن فعل القاتل ولو لم يقتل لعاش إلى أمد، هو أجله قدّره الله له، وادّعوا فيه الضرورة، قالوا: ومن ثَم كان القاتل يستحق الذم، وأيضاً رُبّما قتل في اللّمحة أُلوف، ونقطع أن الجَمَّ الغفير في الزمن القليل بلا قتل بها تحكم العادة بامتناعه. والجوابُ أن هذه دعاوٍ غير مسلّمة، والذّم لا يستلزم كونه فاعلاً، وحكم العادة ممنوع، لأن مثله يقع في الوَباء، فإن قيل: إذا كانت الآجال مضروبة لا تتقدم على أوقاتها المقدرة ولا تتأخر عنها، فما معنى قوله عليه السلام: {**صِلَةُ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي العُمُرِ وتُوَسِّعُ فِي الرِّزْقِ**}؟[5] قلت:

---

(1) انظر: حاشية السعد على الكشاف ص 74، مخطوطة

(2) انظر: المقاصد 3/ 232 – 235، والمواقف 3/ 242 – 248.

- في خ ع عنوان[ومنها الأجل الذي يموت فيه فالمقتول...] وفي خ الأصل، وح ب [ومنها الأجل وهو الزمن الخ علم...]

- في هامش خ م د، وخ ح ب عنوان [مذهبهم في الأجل]

(3) سورة المؤمنون آية 43.

(4) وردت في القرآن في موضعين : في سورة الأعراف آية: 34. وفي سورة النحل آية:61.

(5) ورد هذا اللفظ من حديث عمر بن الخطاب يرويه النضر بن حميد عن سعد عن الشعبي عنه به مرفوعا: «وصنائع المعروف تقي مصارع السوء وصلة الرحم تزيد في العمر وتوسع في الرزق وأكثروا من ذكر (لا حول ولا قوة إلا بالله) فإنها كنز من كنوز الجنة، وفيه شفاء من تسعة وتسعين جزا (كذا) أدناه الهم». أخرجه أبوبكر الذكواني في «إثنا عشر مجلسا» (9/ 2) . قلت: وهذا إسناد ضعيف جدا، النضر هذا: قال البخاري: «منكر الحديث». وقال أبو حاتم: «متروك الحديث». انظر السلسلة الصحيحة للألباني 4/ 536-537.

- وورد الحديث بلفظ آخر عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ – ﷺ –: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ في صحيحه، كتاب الأدب، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم، رقم ح 5986، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم وتحريم

معناه: أن الصدقة والصِّلة من الأسباب التي قدّر الله تعالى زيادة العمر بها، ولا دلالة فيه على زيادة العُمُر بتأجيل الأجل عن المُدة المضروبة.

قطيعتها، رقم ح 2557. قال النووي في شرحه لهذا الحديث 16/ 114 (... والاثر الاجل لانه تابع للحياة في أثرها وبسط الرِّزْقِ تَوْسِيعُهُ وَكَثْرَتُهُ وَقِيلَ الْبَرَكَةُ فِيهِ وَأَمَّا التَّأْخِيرُ فِي الْأَجَلِ فَفِيهِ سُؤَالٌ مَشْهُورٌ وَهُوَ أَنَّ الْآجَالَ وَالْأَرْزَاقَ مُقَدَّرَةٌ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ولا يستقدمون وَأَجَابَ الْعُلَمَاءُ بِأَجْوِبَةِ الصَّحِيحُ مِنْهَا أَنَّ هَذِهِ الزِّيَادَةَ بِالْبَرَكَةِ فِي عُمُرِهِ وَالتَّوْفِيقِ لِلطَّاعَاتِ وَعِمَارَةِ أَوْقَاتِهِ بِمَا يَنْفَعُهُ فِي الْآخِرَةِ وَصِيَانَتِهَا عَنِ الضَّيَاعِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ وَالثَّانِي أَنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَظْهَرُ لِلْمَلَائِكَةِ وَفِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَيَظْهَرُ لَهُمْ فِي اللَّوْحِ أَنَّ عُمُرَهُ سِتُّونَ سَنَةً إِلَّا أَنْ يَصِلَ رَحِمَهُ فَإِنْ وَصَلَهَا زِيدَ لَهُ أَرْبَعُونَ وَقَدْ عَلِمَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَا سَيَقَعُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ وَهُو ورد مِنْ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى يَمْحُو الله ما يشاء ويثبت فيه النسبة إِلَى عِلْمِ اللهِ تَعَالَى وَمَا سَبَقَ بِهِ قدره ولا زِيَادَةَ بَلْ هِيَ مُسْتَحِيلَةٌ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا ظَهَرَ لِلْمَخْلُوقِينَ تُتَصَوَّرُ الزِّيَادَةُ وَهُوَ مُرَادُ الْحَدِيثِ وَالثَّالِثُ أَنَّ الْمُرَادَ بَقَاءُ ذِكْرِهِ الْجَمِيلَ بَعْدَهُ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَمُتْ حَكَاهُ الْقَاضِي وَهُوَ ضَعِيفٌ أَوْ بَاطِلٌ وَاللهُ أَعْلَمُ). قال الأمير الصنعاني قَالَ ابْنُ التِّينِ: ظَاهِرُ الْحَدِيثِ أَيْ حَدِيثِ الْبُخَارِيِّ مُعَارِضٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: 61] قَالَ: وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مِنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا: أَنَّ الزِّيَادَةَ كِنَايَةٌ عَنْ الْبَرَكَةِ فِي الْعُمُرِ بِسَبَبِ التَّوْفِيقِ إِلَى الطَّاعَةِ وَعِمَارَةِ وَقْتِهِ بِمَا يَنْفَعُهُ فِي الْآخِرَةِ وَصِيَانَتِهِ عَنْ تَضْيِيعِهِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ، وَمِثْلُ هَذَا مَا جَاءَ: أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - تَقَاصَرَ أَعْمَارُ أُمَّتِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَعْمَارِ مَنْ مَضَى مِنْ الْأُمَمِ فَأَعْطَاهُ اللهُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ. وَحَاصِلُهُ أَنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ تَكُونُ سَبَبًا لِلتَّوْفِيقِ لِلطَّاعَةِ وَالصِّيَانَةِ عَنْ الْمَعْصِيَةِ فَيَبْقَى بَعْدَهُ الذِّكْرُ الْجَمِيلُ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَمُتْ.

وَمِنْ جُمْلَةِ مَا يَحْصُلُ لَهُ مِنْ التَّوْفِيقِ: الْعِلْمُ الَّذِي يُنْتَفَعُ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ بِتَأْلِيفٍ وَنَحْوِهِ وَالصَّدَقَةُ الْجَارِيَةُ عَلَيْهِ، وَالْخَلَفُ الصَّالِحُ. وَثَانِيهِمَا أَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى حَقِيقَتِهَا وَذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِلْمِ الْمَلَكِ الْمُوَكَّلِ بِالْعُمُرِ، وَالَّذِي فِي الْآيَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِلْمِ اللهِ كَأَنْ يُقَالَ لِلْمَلَكِ فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يَصِلُ أَوْ يَقْطَعُ فَالَّذِي فِي عِلْمِ اللهِ لَا يَتَقَدَّمُ وَلَا يَتَأَخَّرُ وَالَّذِي يُقَالُ مَثَلًا إِنَّ عُمُرَ فُلَانٍ =مِائَةٌ إِنْ وَصَلَ رَحِمَهُ، وَإِنْ قَطَعَهَا فَسِتُّونَ وَقَدْ سَبَقَ مَثَلًا فِي عِلْمِ الْمَلَكِ هُوَ الَّذِي يُمْكِنُ فِيهِ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصُ، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39] وَالْمَحْوُ وَالْإِثْبَاتُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فِي عِلْمِ الْمَلَكِ وَمَا فِي أُمِّ الْكِتَابِ؛ وَأَمَّا الَّذِي فِي عِلْمِ اللهِ فَلَا مَحْوَ فِيهِ أَلْبَتَّةَ. وَيُقَالُ لَهُ: الْقَضَاءُ الْمُبْرَمُ وَيُقَالُ لِلْأَوَّلِ الْقَضَاءُ الْمُعَلَّقُ. وَالْوَجْهُ الْأَوَّلُ أَلْيَقُ؛ فَإِنَّ الْأَثَرَ مَا يَتْبَعُ الشَّيْءَ فَإِذَا أُخِّرَ حَسُنَ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الذِّكْرِ الْحَسَنِ بَعْدَ فَقْدِ الْمَذْكُورِ وَرَجَّحَهُ الطِّيبِيُّ. وَأَشَارَ إِلَيْهِ فِي الْفَائِقِ. وَيُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَ الطَّبَرَانِيُّ فِي الصَّغِيرِ بِسَنَدٍ ضَعِيفٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ «ذُكِرَ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ - ﷺ -: مَنْ وَصَلَ رَحِمَهُ أُنْسِئَ لَهُ فِي أَجَلِهِ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ زِيَادَةً فِي عُمُرِهِ قَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34] وَلَكِنَّ الرَّجُلَ تَكُونُ لَهُ الذُّرِّيَّةُ الصَّالِحَةُ يَدْعُونَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ» وَأَخْرَجَهُ فِي الْكَبِيرِ مَرْفُوعًا مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى. وجَزَمَ ابْنُ فُورَكٍ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِزِيَادَةِ الْعُمُرِ نَفْيُ الْآفَاتِ عَنْ صَاحِبِ الْبِرِّ فِي فَهْمِهِ وَعَقْلِهِ. قَالَ غَيْرُهُ: فِي أَعَمِّ مِنْ ذَلِكَ وَفِي عِلْمِهِ وَرِزْقِهِ. وَلِابْنِ الْقَيِّمِ فِي كِتَابِ الدَّاءِ وَالدَّوَاءِ كَلَامٌ يَقْضِي بِأَنَّ مُدَّةَ حَيَاةِ الْعَبْدِ وَعُمُرِهِ هِيَ مَهْمَا كَانَ قَلْبُهُ مُقْبِلًا عَلَى اللهِ ذَاكِرًا لَهُ مُطِيعًا غَيْرَ عَاصٍ فَهَذِهِ هِيَ عُمُرُهُ وَمَتَى أَعْرَضَ الْقَلْبُ عَنْ اللهِ تَعَالَى وَاشْتَغَلَ بِالْمَعَاصِي ضَاعَتْ عَلَيْهِ أَيَّامُ حَيَاةِ عُمُرِهِ فَعَلَى هَذَا مَعْنَى أَنَّهُ يُنْسَأُ لَهُ فِي أَجَلِهِ أَيْ يُعَمِّرُ اللهُ قَلْبَهُ بِذِكْرِهِ وَأَوْقَاتَهُ بِطَاعَتِهِ). انظر: سبل السلام شرح بلوغ المرام 2/ 627 لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت: 1182هـ)، الناشر: دار الحديث، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

-في هامش خ ح ب عنوان [حديث صلة الرحم تزيد في العمر]

فإن قلت: قد نقل في (الكشاف) عن كعب[1] أنه قال: (- حين طعن عمر رضي الله عنه -

ولو أن عُمرَ دعا الله أَخَّر أجلَهُ. فقيل لكعب: أليس قد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[2] قال: وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾[3] واستفاض على الألسنة أطال الله بقاءك، وفسح في مدتك، وما أشبهه).[4] قلت: ذلك مردود، أو معناه: لكان أجله أي عُمره مؤخرا أي طويلا، فيكون الدعاء من الأسباب التي قدَّر الله تعالى زيادة العمر بها كصلة الرحم، لا أنه يؤخر عن المدة المضروبة. والمذكور من قوله تعالى ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ﴾ مطلق الزيادة والنقصان، لا الزيادة على الحد المضروب عند تقدير الآجال والنقصان عنه. وبيانه أن قوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ﴾ من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه.[5] أي وما يعمر من أحد، بدليل عود الضمير في قوله: (ولا ينقص من عمره) إليه، إذ النقصان من عُمُر المعمر محال، أو نقول: المُعَمَّرُ هو الذي قدر له عمر طويل، ويجوز أن يبلغ حَدَّ ذلك العمر، وأن لا يبلغه.

فيزيد عمره على الوجه الأول، وينقص على الثاني، ولا يلزم التغيير، لأن الإمكان الذاتي لا ينافي الوجوب العرضي،[6] بتعلق علم الله تعالى. فإن قلت: ما وجه الجمع بين قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا﴾[7]

---

(1) قال في تعليق الكشاف: أخرجه إسحاق في آخر مسند ابن عباس.

(2) سورة الأعراف آية :34.

(3) سورة فاطر آية: 11.

(4) انظر: تفسير الكشاف 3 / 604، سورة فاطر آية:11، وانظر: الدر المنثور للسيوطي 3/ 448، وفتح القدير، للشوكاني 2/ 233، عند تفسير سورة الأعراف آية: 34.

(5) فهو مجاز مرسل علاقته المآلية.

(6) هذه العبارة معناه: أن ما هو ممكن وجائز ذاتاً لا ينافي الوجوب العارض كالمثال المذكور، لأن الشخص الذي قُدِّر له عُمر طويل قد يَعرض له الموتُ وجوباً قبل أن يبلغ ما قُدِّر له من طول العمر.

(7) سورة البقرة آية: 195.

مع قوله: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ (الآية)؟[1] قلت: قال في[2] (الكشاف): لن ينفعكم الفرار مما لا بُدَّ لكم مِن نزوله من حتف أنف، أو قتل، وإن نفعكم الفِرار فمنعتم[3] بالتأخير لم يكن ذلك التمتع [4] إلا قليلا. وعن بعض المروانية*[5] أنه مر بحائط مائل فأسرع فتليت هذه الآية فقال ذلك القليل يطلب هـ).[6] فعدم نفع الفرار بالنسبة إلى ما جرى به القدر الموافق للواقع من الموت فلا نفع في الفِرار بحيث لا يموت المرء أصلاً، إذ الموت واقع لا محالة وأما بحيث لا يموت الآن فربما نفع الفِرار، وذلك إن لم يكن قدر في هذا الوقت المعين، وحينئذ فلا فرار[7] نفع ما.[8] ولذا قال تعالى: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾[9]

ولما قال أبو عبيدة لعمر رضي الله عنهما إذ أراد الفرار من الطاعون بالشام: (أَتَفِرُّ من قضاء الله ؟ ! قال عمر: أَفِرُّ من قضاء الله إلى قدره). قال الراغب: قال أبو عبيدة لعمر: أينفع الحذر من القدر؟ فقال: لسْنا مِمّا هُنالك في شيء. إن الله تعالى لا يأمر بما لا ينفع، ولا ينهى عما لا يضر، وقد قال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.[10] وقال: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ هـ}.[11] فالحذر مانع[12] في الجملة، لأنه طريق النجاة، وهي ممكنة، فمِنْ ثَمَّ كُلِّفنا به، ولا ينفع من القدر، لأن القدر على وفق الواقع، فكل ما يقع فهو المقدر، وقد قال عليه السلام: {فِرَّ مِن

---

(1) سورة النساء آية: 71.

(2) انظر: الكشاف 3 / 528 سورة الأحزاب آية: 16.

(3) هكذا في جميع النسخ، والكشاف (فمنعتم) بالنون، مع أن السياق - كما بعد - يقتضي (فمتعتم) بالتاء، من التمتيع والتمتع.

(4) هكذا في النسخ، والذي في الكشاف (التمتيع) والمعنى واحد. فكلاهما مصدر.

(5) المروانية: بنو مروان.

(6) انظر:تفسير الكشاف 3 / 528 – 529.

(7) [محل صلة] هكذا يبدو من التخريج على خ م (د).

(8) في هامش خ ح ب، و خ م (د) عنوان [قول أبي عبيدة لعمر أتفر من قضاء الله وقول عمر أفرمن قضائه إلى قدره].

(9) سورة النساء آية: 71

(10) سورة البقرة آية: 195.

(11) انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني 1 / 37. ذم الاقتصار على مجرد التوكل.

(12) في خ ع (نافع) بالنون. وفي هامش خ ح ب [الحذر نافع في الجملة].

المَجذُوم فِرارَكَ مِن الأسَد}.[1][2] قال بعض الشيوخ: ومن هنا يظهر أن ما ذكره صاحب (الكشاف) حيث قال في تفسير سورة القصَص في قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ﴾.[3] سَبَب ذبح[4] الأبناء: أن كاهنا قال له: يولد مولود من بني إسرائيل يذهب مُلكُكَ على يده وفيه دليل على ثخانة[5] حمق فرعون، فإنه إن صدق الكاهن لم يدفع القتل الكائن، وإن كذبه فما وجه القتل؟[6]، فيه نظر، لأن الكاهن قد يكون أخبر عن المقدَّر في سماء الدنيا، على ما هو الشأن، وهو المكتوب في لوح المحو والإثبات، فتصديقه لا يقتضي عدم استدفاعه بمباشرة أسباب الدفع.

فإن قِيل: يقرأ قوله إن صدق مخفف الدال مسندا إلى الكاهن، وكذا قوله إن كذب، والصدق مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدمها، فالكاهن إن أخبر عن الواقع فلا مَحَالة يكون صادقا أو كاذبا، وعلى كليهما يشكل القتل. قلت: يرد هذا على تعاطي الأسباب كلها، فيجاب بما يجاب به عن ذلك، لأن كلا من السبب والمسبب مقدَّر، فمِنْ ترتُّب المُسبّب في الواقع على السّبب علمت السببيّة بينهما، وأن كلاً مِنهُما كان مقدراً، وقبل الوقوع قد تكون السببية مظنونة أو موهومة، فتنبسط النفس لارتكاب الأسباب، فربما رتبت المسبّبات عليها، فيقال: تحقق الظَّنُّ وربَّما لم تترتب، فيقال: أخطأ الظن أو الوهم، ففرعون كان يُجَوِّز كذبَ الكاهن، فأخذ يَجهَد في تعاطي أسباب ما يُخَلّصُه من ذلك المكروه المخبر به على حسب وهمه، فأخطأ وهمه، ولم تكن تلك الأسباب الموهومة أسباباً في الواقع، وانكشف صدقُ الكاهنِ.

---

(1) في هامش خ ح ب، وخ م (د) [حديث فر من المجذوم فرارك من الأسد].

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الجذام، رقم ح 5707، وانظر: السلسلة الصحيحة، للألباني 2/ 414، رقم ح783.

(3) سورة القصص آية: 4.

(4) في خ ع [سيذبح الابناء أن كاهنا لخ] وقد اختلطت الذال بالباء فقط تصحيفاً.

(5) ثخانة: ثَخُنَ الشيءُ وثخَن: ثُخونةً وثَخانةً وثِخَناً، فَهُوَ ثَخِيْنٌ: كثُفَ وغُلظ وصلُبَ.انظر: اللسان 13/ 77، مادة (ثخن).

(6) انظر: تفسير اكتشاف 3 / 392. سورة القصص آية: 4

قوله[1]: {لو وجب عليه الإصلاح لما وجدت محنة}. المعتزلةُ يرون أن الأصلح للعبد واجب. ولهم في ذلك تفصيل، واختلاف، فذهب البغداديون منهم إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو الأصلح لعباده في الدين والدنيا.

وقال **البصريون** في الدين فقط، ويعنون بالأصلح: الأنفع. **والبغداديون**: الأصلح في الحِكمة والتدبُّر. كذا في نقل **السعد**،[2] **والمقترح**.[3] **قال السعد**: واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع، وليس في مقدوره لُطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً، وإلا لكان بُخْلًا وسفهاً، وعمدتهم القصوى قياس الغالب على الشاهد،لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، واللطائف الخفية الربانية، ووُفُور غَلَطهم في صفات الواجب الحق، وأفعال الغنى المطلق. قالوا: نقطع بأن الحكيم إذا أمر بطاعته وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرّر بذلك، ثم لم يفعل، كان مذموماً عند العقلاء، معدوداً في زُمرة البُخلاء، وكذلك مَن دعا عدوَّهُ إلى الموالاة والرجوع إلى الطاعة، لا يجوز أن يعامله من الغلط واللِّين إلا بما هو أنجَحُ في حصول المُراد، وأَدْعَى إلى ترك العِنادِ، وأيضاً مَن اتخذَ ضيافة لرجل واستدعى حصوله، وعلم أنه لو تلقَّاه بِبِشْر وطلاقة وجه لدخل وأكل، وإلاّ فلا، فالواجب عليه البِشْر والطلاقة، لا أضدادها. قلنا: ذلك بعد منع استلزام الأمر الإرادة، إنما هو في حقّ مَن يحتاج إلى طاعة الأولياء، ورجوع الأعداء، ويتقرّر بكثرة الأعوان والأَنْصار، وتعظم لديه الأقدارُ، ويكون للشيء بالنسبة إليه إقْدار، وقد يتمسك بأن عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل.

ورُدَّ بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه. بمعنى اللزوم عند تمام العِلة، والكلام في الوجوب عليه، بمعنى استحقاق الذَّمِّ على الترك. فأين هذا من ذاك؟ لَنَا: بعد التنزّل إلى القول بوجوب شيء على الله تعالى، وأن ليس الصلاح والفساد

(1) في هامش خ ح ب عنوان [رد قولهم بوجوب رعاية الصلاح والإصلاح في الدين و الدنيا أو في الدين فقط]
(2) انظر: المقاصد 3 / 245.
(3) انظر: شرح المقترح لِلارشاد 2 / 736 – 748. باب القول في الصلاح والإصلاح .
* وانظر: المواقف 3 / 287–288.

بخلق الله تعالى وجوه:[1] منها: لو وجب عليه لَمَا خَلَقَ الكافر الفقير المعذّب في الدنيا والآخرة، سيما المبتَلَى بالأسقام والآلام والمِحَن. ومنها: أنه يلزم أن لا يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل، فإن قيل: نعم. لعلمه بأنّهم ﴿لو رُدُّوا لعادوا لما نُهوا عنه﴾[2] قلنا: لإخفاء أن الاماتة أو قطع العذاب ثم سلب العقول أصلح ومنها أن مقدورات الله تعالى غير متناهية فأي قدر يضبطونه في الأصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا إلى حد فإن قيل ربما يصير ضم المزيد إليه مفسدة كما إذا زِيد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء أجيب بأنه لا يعقل أن يكون ضم الصلاح إلى الصلاح فسادا[3] والزيادة المضرة من الدواء ليست من ضم النفع إلى النفع. فإن قيل: يتقدّر الأصلح لا بتناهي[4] قدرة الله تعالى، بل لما علم أن المزيد عليه يصير سبباً للطغيان. أجيب بأنكم لا تعتبروا[5] في وجوب الأصلح جانب المعلوم، حيث تزعمون أن من عَلِم اللهُ أنه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب، مع علمه أنه لا يدركه؛ وأنه لو اخترمه[6] قبل كمال العقل خَلَص نَجِيّاً.

ومنها: أنه يلزم أن أمانة[7] الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتبقية إبليس وذرياته المُضلّين إلى يوم الدِّين أصلح بعباده، وكفى بها فَظاعة.[8] وقال المقترَحُ: اختلف مذهب البغداديين، والبصريين أنه يجب على الله تعالى رعايةُ الأصلح بعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقيةُ وجهٍ من وُجوه الصَّلاح في العاجل والآجل إلا يعلمه، وهذا المذهب أخذوه من مذهب

---

(1) في هامش خ ح ب عنوان [وجوه يبطل بها القول بوجوب رعاية الصلاح و الإصلاح].
(2) ضمَّنه الآية 28 من سورة الأنعام وهي قوله تعالى ﴿ولو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون﴾.
(3) في خ م ك : سقطت (الألف)
(4) في المقاصد [لتناهي]
(5) في المقاصد بإثبات النون في لفظ (تعتبرون) وفي الأصل بحذف النون، وكذلك في باقي خ رغم أن الفعل المضارع مرفوع ولعله على لغة من يجري المرفوع مجرى المنصوب.
(6) اخرمته المنية من بين أصحابه: أخذته من بينهم. واخترمهم الدّهرُ وتخرّمهم: أي اقتطعهم واستأصلهم. انظر: اللسان 12/ 172، مادة (خرم).
(7) هكذا بالأصل، و في جميع خ بالنون ويظهر المعنى على [إماتة] بالتاء تأمل. وفي المقاصد ج / 247 [يلزم أن تكون إماتة الأنبياء لخ]
(8) انظر: شرح المقاصد 3 / 245 – 247.

الفلاسفة[1] أنّ الموجود في العالم هو أقصى الممكن، إذا لو كان في الممكن أعلى منه ولم يفعل لكان بُخْلاً يناقض جُودَ الجَوّاد الحكيم، فقالوا: هذا الوجود هو النظام الأكمل، ولا يجوز أعلى منه، ولما جرى **البغداديون** من **المعتزلة** على هذا الأصل قالوا: إن ابتداء الخلق واجب، فإذا خلق من علم أنه يكلفهم فيجب عليه إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة العلل عنهم، وقالوا: كلّما ينال العبد من الأمور الضرورية اللازمة فهو الأصلح لهم، فإذا ارتكب العبد المعصية فهو الذي اختار لنفسه الفسادَ، ومعاقبته حكم واجب، وهو الأصلح في حق الفاسق، لأنه لو لم يتيقّن بالخبر الصادق أنه يعاقب ولابد، لَمَا بقي وازع عن ارتكاب ما تشتهيه الأنفس من الفواحش، ويرغب إليه البَشَرُ من الجرائم، ومن ضرورة الوعد الوفاء، إذ يقبح الخُلق في القول، بناء منهم على أن الكذب قبيح لعينه، ونحن أيضاً نُحِيل الخُلُق في القول الأزلي، إذا تحقّق كونُه خبراً، إلا أنّا لا نسلّم تحقّق الخبر في ثبوت العقوبة للعُصاة، وإنما ثبت القطع عندنا بثبوت الخبر في عقوبة الكفار إذا توفاهم الله تعالى على الكفر. **والفلاسفة** وإن انتحلوا أنه لا يمكن فوق هذا النظام ليكون بُخلاً في جُود الجواد التزموا[2] قِدَم العالم، لأن فوات الفعل مع الإمكان ينافي الجُود، وخالف **المعتزلة** هذا القياس، واعترفوا بالحدوث عن لازم قولهم: إن اختصاص العالم بزمن يجوز أن يكون قبله متعين في العقل، بحيث لا يجوز في الحكمة وقوعه قبل ذلك، أما **البصريون** فتنبّهوا لهذه الغائلة[3] فقالوا: ابتداء الخلق من الله تعالى غير واجب، ولا إكمال العقل واجب، نعم، إن كلف الله تعالى العباد يجب إقرارهم،[4] وإكمال عقولهم، لئلا يكون تكليف ما لا يطاق، وهو مستقبح، واتفق الفريقان على وجوب الإثابة على الأعمال التي هي طاعة، وعلى وجوب التعويض على الآلام التي لم تقع عقوبة، ضرورة تحسين الآلام

---

(1) في هامش خ ح ب عنوان [مذهب الفلاسفة أن الموجود في العالم أقصى الممكن].
(2) في هامش خ م ك وخ ح ب عنوان [سبب قولتهم العالم قديم].
(3) في خ ع [الغاية] وفي المقترح 2 / 738 (القاعدة) وفي تعليق المحقق عليه (القائلة) هـ.
(4) هكذا في جميع النسخ (اقرارهم) براءين. ويظهر المعنى مع الدال (إقدارهم) تأمل. نعم الذي في المقترح 2 / 738 (اقدارهم). وغالباً ما يكتبون الدال على صورة الراء.

منه، أما **البغداديون**[1] فقد أنكروا كالفلاسفة ثبوت الإمكان العقلي، فيرد عليهم بأن الواقع غاية الممكن خلافُ ما حكَم العقل به من الإمكان، فإنّه لا يقف في التجويز، وكيف يمكن أن يحكم على الواقع بالإمكان، ومثله في الغير مستحيل،؟! وفي القول بافتراق المثلين فيما يجب، ويجوز، ويستحيل رفع[2] التماثل وقِصرَ القُدرة، وتعجيز الإله عن خلق ما هو قادر على مثله، وذلك واضح في الدعوى، ومنكر من القول. ثم قال: - بعد كلام طويل - قال **صاحب الكتاب**: والقول بأن الله تعالى يجب عليه جميع ما ذكروه، يفضي إلى نفي الخِيرَة في أفعاله، وليس وجوب الحكمة عندهم ما يَقْضي[3] بنفي الاختيار، فإن من الحكمة أن يختار ما فيه الحكمة لعباده،وقد تَمّ الكلام على **البغداديين**. وأما **البصريون** فإن منعناهم القول بالتحسين والتقبيح كما منع إخوانهم، فقد استأصلنا قاعدتهم، وبطل كل ما ينون عليها، وإن نازلناهم منزلة المتساهل المسامح، قلنا لهم: قد قلتم إنه يجب على الله تعالى الإقدار وإمكان العقول عند التكليف، وأوجبتم الثواب والعوض في الفصل بينكم وبين **البغداديين** فيما أوجبوه. فإن قالوا: أوجبنا الصلاح في الدِّين ولم نوجب الصلاح في الدنيا، قلنا: الكُلُّ رعاية مصلحة المكلَّف ونيل لذاته قليلها وكثيرها، سواء بالنسبة إلى رعاية مصلحته، فإن كان الصلاح مما هو صلاح فليجب الكل، وإن قالوا: الصلاح الأخروي أعظم فليجب، ولا يجب مِن إيجاب أعلى الأمريْن إيجابُ أدناهما. فنقول: فأوجبوا كمال عقله قبل التكليف زمن التكليف، لأنه يفضي[4] إلى صلاحه في الآخرة، ونحن نعلم أن من العبيد من لم يوصله إلى البلوغ، ومنهم من أوصله إلى البلوغ ولم يعطه عقلاً يعلم به الخطاب، فإن رجعوا إلى أنهم في المعلوم لو أوصلهم وأكمل عقولهم لما امتثلوا، فيلزم أن لا يكلف الكفار، لأنه علم أنهم لا يؤمنون هـ).[5] واعلم، أن ما نسبه إلى **الفلاسفة**، و**معتزلة بغداد** من أن الوجود في العالم هو أقصى الممكن إلى آخره،

---

(1) في هامش خ م د عنوان [القول بأن الواقع غاية الممكن]
(2) في خ م ك [مع] وخ ح ألاصل، وخ ح ب وباقي خ [رفع] وهي كذلك في المقترح (رفع). وهي أصح معنى.
(3) كذا بالأصل وخ ع. وفي باقي خ (يفضي) بالفاء.
(4) كذا بالأصل وخ ع وفي باقي خ [يفضي] بالفاء
(5) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 2/ 736- 745. - في هامش خ ع، وخ ح ب [ليس في الإمكان أبدع مما كان]

هو عين المقالة التي أثبتها **أبو حامد الغزالي في (الإحياء)**.[1] وهو قوله: (**ليس في الإمكان أبدع مِمّا كان**). ومازال الشيوخ يختلفون فيها قبولًا وردّاً، وأفردوها بالتأليف، وظاهر أنّ ما ألزموه مِن الفَرْق بين المتماثلَيْن فيما يجب ويجوز ويستحيل، وأن ذلك يفضي إلى رفع التماثل إلى آخره لا يلزم، لأن مرادهم الإمكان بحسب مقتضى الحكمة؛ الذي هو إيصال كل شيء إلى ما استعدَّ لَهُ،[2] لا الإمكان العقلي بحسب الذات، ولذا اعترض **المقترح على إمام الحرمين** في قوله: إن ذلك يفضي إلى نفي الخيرة بقوله، وليس وجوب الحكمة ممّا يقضي نفي الاختيار كما تقدم، وحينئذ فقوله: (**ليس في الإمكان ابدع مما كان**) لا يريد بالإمكان الذاتي، بل يريد به الإمكان بحسب الحكمة، وذلك أن الله تعالى ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[3] وما يقتضيه استعداده على ما جرى به العِلم القديم المحيط بكل شيء، وظاهر أن العلم تابع للمعلوم وكمال كل شيء[4] يوصله إلى ما استعد له، وإيصاله إليه هو مقتضى الحكمة، فنقص المستعد للنقص كمال من حيث الحكمة، ولا يمكن عدمه بحسبها، وإن كان ممكناً من حيث ذاته، وهداية الضال وإن كانت ممكنة في نفسها وهي كمال، لكنها مستحيلة في الحكمة لمضادتها لإعطائه ما استعد له حسبما جرى به العلم المطابق للمعلوم، فإضلاله أبدع مِن هدايته من هذه الجهة، قال تعالى: ﴿**قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾.[5] أي لكنه لم يشأ، لأن المشيئة على وفق العلم، والعلم تابع للمعلوم.

وقال عليه السلام: {**فمَن وَجَد خيراً فليحمد الله ومن وجَد غير ذلك فلا يلومَنَّ إلا نفسَه**}[6] أي لأن ذلك مقتضى استعداده، ولم يمنعه الله شيئاً كان مستعداً له، لأنه أعطى كل شيء خلقه، فما بقي إلا السُّكونُ تحت: مجاري الأقدار. واعلم

(1) انظر: الإحياء للغزالي 258/ 4 ولفظه هكذا [وليس في الإمكان أصلا أحسن منه ولا أتم و لا أكمل].
(2) ضبطه الصحيح [استعدّ له] من الاستعداد.
(3) ضمنه الآية 50 من سورة طه. ونصُّها: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾.
(4) في خ ع [بوصوله]
(5) سورة الأنعام الآية: 149.
(6) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم ح 2577، وهو من أحاديث الأربعين النووية. انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب 2/ 31 – 32، بتحقيق الأرناؤوط.

أيضا أن قضاء الله[1] تعالى عند **الأشاعرة** هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقَدَرُهُ: إيجاده إياها على قدْر مخصوم، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها، وأما عند **الفلاسفة**[2] **فالقضاء** عبارة: عن علمه مما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمَّى عندهم **بالعناية**[3] التي هي: بدء نظام الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة: عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي يقدر في القضاء. **والمعتزلة**[4] ينكرون القضاءَ، والقَدَر في الأفعال، الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

ثم إن **الفلاسفة** قالوا: الموجود إما خير محض كالعقود والأفلاك، وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر، فالمرض وإن كان كثيراً إلا أن الصحة أكثر منه، وكذلك الألم كثير، واللذة أكثر منه، فالوجود عندهم منحصر في هذين العَلمينْ[5] وإما ما كان شرّاً محضاً أو كان الشر غالباً فيه، أو مساوياً فليس شيء منهما موجودا، ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من السرور بالكلية، لأنّ ما يمكن مراءته عن[6] الشرور كلها فهو القسم الأول، وكلامنا في حيِّزات كثيرة تلزمها شرور قليلة، بالقياس إليها، وقطع الشيء عما هو لازم له محال، وحينئذ فالخير واقع في القضاء دخولاً أصليّاً ذاتياً، والشّرُّ واقع بالضرورة، وداخل في القضاء بالتّبَع والغرض، وإنما التزم فعل ما غلب خيره، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر الكثير شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يَنْهدم به دُورٌ معدودة، أو لئلا يتألم به ساعٍ في البَر والبحر، ويرشدك إلى ذلك أنه لُدِغ اصبع

---

(1) في هامش خ ح ب عنوان (القضاء عند الأشاعرة).

(2) في هامش خ ح ب [وعند الفلاسفة ما هو]

(3) عرّف ابن سينا العناية بقوله (العناية في إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام..) انظر: شرح المواقف 3 / 118. (المقصد الخامس: في أنه تعالى مريد).

(4) في هامش خ ح ب عنوان [المعتزلة ينكرونهما في الأفعال الاختيارية]

(5) كذا بالأصل[العلمينْ] وفي باقي خ (القسمين) وكلاهما صحيح.

(6) كذا بالأصل [على] وفي باقي خ (عن)

إنسان وعَلِم أنه إذا قطعت سَلِم باقي البدن، وإلا سرى الفساد، فإنه يأمر بقطعها، ويريده تبعاً لإرادة سلامته من الهلاك، فسلامة البدن خير كثير، ويستلزم شرّاً قليلاً، فلا بُدَّ للعاقل أن يختاره، وإن احترز عنه حتى هلك لم يَعُد عاقلاً فضلاً أن يُعَدّ حكيماً فاعلاً لما يفعله، على ما ينبغي، كذا نقل عنهم في (**المواقف**).[1]

ومما يتصل بذلك ما ذكره **الإمام أبو حامد**[2] في (**المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**) ونصه: (لعلك تقول: ما معنى كونه تعالى رحيماً؟ وكونه أرحم الراحمين؟ والرحيم لا يرى مبتلىً ولا مضروراً ولا معذّباً ولا مريضاً وهو يقدر على إماطة ما بهم إلا ويبادر إلى إماطة كل مرض، وإزالة كل ضُرّ، والدنيا طافحة بالأمراض والمِحَن والبلايا، وهو قادر على إزالة جميعها، وترك عباده المتحنين بالرزايا والمحن. فجوابك أنّ الطفل الصغير تَرِقّ له أُمُّه فتمنعه عن الحجامة، والأب العاقل يحمله عليها قهراً، والجاهل يظن أن الرحيم هو الأم دون الأب، والعاقل يعلم أن إيلام الأب إياه بالحجامة من كمال رحمته وعطفه وتمام شفقته، وأن الأم عدو له في صورة صديق، وأن الألم القليل إذا كان سبباً لِللّذة الكثيرة لم يكن شرّاً، بل كان خيراً، والرحيم يريد الخير بالمرحوم لا محالة، وليس في الوجود شرٌّ إلاّ وفي ضمنه خير، لو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل ببطلانه شر أعظم من الخير الذي يتضمنه، فاليد المتآكلة قطعها شَرٌّ في الظاهر، وفي ضمنها الخير الجزيل، وهو سلامة البدن. (لو ترك قطع لحصل هلاك البدن ولكان الشر أعظم، وقطع اليد لأجل سلامة البدن)[3] شر في ضمنه خير، ولكن المراد الأول السابق إلى نظر القاطع السلامة التي هي خير محض، ثم لما كان السبيل إليه قطعَ اليد لأجله فكانت السلامة مطلوبة لذاتها أولاً، والقطع مطلوباً لغيره لا لذاته ثانياً، فهما داخلان تحت الإرادة، لكن أحدهما مراد لذاته، والآخر مراد

---

(1) انظر: المواقف 3 / 260-261. المرصد الرابع إنه تعالى مريد لجميع الكائنات. والمقاصد 3 / 194-195.
(2) في هامش خ ع [ما ذكره أبو حامد في المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى] وفي هامش خ ح ب [في على ما ذكره الغزالي في تفسير اسمه تعالى الحكيم.
(3) من قوله [لو ترك إلى قوله البدن] ساقط من خ ع .

لغيره، ولأجله قال تعالى: ﴿سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي﴾.[1] فغضبه إرادته الشر، والشر بإرادته ورحمته إرادته للخير، والخير بإرادته، ولكن أراد الخير للخير نفسه وأراد الشر لا لذاته، ولكن لما في ضمنه من الخير، والخير مفضي بالذات، والشر مفضي[2] بالعرض، وكلٌّ بقدَر، وليس في ذلك ما ينافي الرحمة أصلًا، فالآن إن خطر لك لَوْم من الشرّ لا ترى تحته خيراً، أو خطر لك أنه كان[3] تحصيل ذلك الخير ممكناً لا في ضمن الشر، فاتهم عقلك القاصر في أحد الخاطريْن: إما في قولك في هذا الشر لا خير تحته، فإن هذا مما تقصر العقول عن معرفته، ولعلك فيه مثل أُمّ الصبي التي تَرى الحجامة شرّاً محضاً، ومثل الغبي الذي يرى القتل قصاصا شرّاً محضاً، لأنه ينظر إلى خصوص شخص المقتول، لأنه في حقه شر محض، ويذهل عن الخير العام الحاصل للناس كافة، ولا يدري أن التوصل بالشر الخاص إلى الخير العام خير محض لا ينبغي للخير أن يهمله، واتهم عقلك في الخاطر الثاني، وهو قولك: إن تحصيل ذلك الخير لا في ضمن ذلك الشر ممكن، فإن هذا أيضا دقيق غامض، فليس كل محال مما يدرك إمكانه واستحالته بالبديهة ولا بالنظر القريب، بل عرف ذلك بنظر غامض، وقد يقصر عنه الأكثرون.

فاتَّهِمْ عَقْلَك في هذين الطرفيْن، ولا تَشُكَّن أصلاً في أنه أرحم الراحمين، فإنه سبقت رحمته غضبه، ولا تَسْتَريبَنَّ في أن مريد الشر للشر لا للخير غيرُ مستحق اسم الرحمة، وتحت هذا كَشْفٌ، منَع الشرعُ من إفشائه. فاقنع بالإيماء، ولا تطمع بالإفشاء، ولقد نُبِّهتَ بالرّمز والإيماء إن كنت من أهله فتأمل:

((لقد أسمعت لو ناديت حيّاً ... ولكن لا حياة لمن تنادي))

---

(1) (أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ بلفظ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَمَّا قَضَى اللهُ الخَلْقَ، كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ: غَلَبَتْ، أَوْ قَالَ سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي، فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ)، رقم ح 7553، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، رقم ح 2751.

(2) في خ م د، هكذا بإثبات الياء في لفظ (مفضي) وفي خ م ك، بحذفها وهو الصواب لأنه منقوص مرفوع. ولعله لغة انظر: شرح الأشموني على الخلاصة لابن مالك مع حاشية الصبان 1/ 148 - 149، فقد نص على جواز ظهور الرفع والجر على ياء المنقوص. (وبإثباتها أيضا ورد في: خ ع).

(3) لفظ (كان) ساقط من الأصل، و خ ع.

هذا حُكم الأكثرين، وأما أنت أيها الأخ المقصود بالشرح، فلا أظنك إلا مستبصِراً بِسِرّ الله في القدر، مستغنياً عن هذه التجربات[1] والتنبيهات هـ).[2] وقد علمت أنه موافق[3] كلام **الفلاسفة**، جارٍ على مقتضاه، وقد اعترضه تلميذه[4] **الإمام أبو بكر بن العربي في (الأمد الأقصى)** ونصه: (عجبا لهذا العالم على أنه رفيع العماد في العِلم كثير الانتقاد على ذوي الفهم ينتحي في جوابه هذا التوجيه وينزل على الخامل الساقط على الوجيه، فبينما هو ينظر في الإله وصفاته نزل إلى المخلوق ودناءاته، ولا يصح أن ينسبه إليه، ولا أن يقيسه عليه.

وقد كان علماؤنا الأولون قالوا: إن قياس الغائب[5] على الشاهد لا يكون إلا في الطرق الأربعة، وهي العلة، والحقيقة، والشرط، والدليل،[6] وأباه الآخرون،[7] وقالوا: لا يحمل الغائب على الشاهد بحال، وكل حقيقة منها ذات استقلال. وهذا الإمام من أقواهم في ذلك شكيمة،[8] وأمضاهم عزيمة، فكيف يسد هذا الباب في الحقائق والعلل ثم يفتحه في هذا الخلل بمثل ذلك من الزلل ما أبعد الطفل من اللطف وما أبعد ما بين الحجامة والرحمة وبعد أن نستقل[9] معه

---

(1) كذا بالأصل (التجربات) بالباء الوحدة. وفي باقي خ (التجريات) بالياء المثناة من نحت. وفي كتاب (الأسنى) (التحويات) هـ ص 66. وفي الأمد الأقصى لابن العربي (التمويهات) 2/ 92 - 93، وهي أوضح وأصح.

(2) انظر: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى للغزالي (ت 505 هـ) ص 64 - 66. المحقق: بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر الجفان والجابي -قبرص ط (1) 1407 هـ 1987 م.

(3) في خ م د، زيادة [على] وخ ع.

(4) في هامس خ م (د) (اعتراض أبي بكر بن العربي العافري على شيخه أبي حامد الغزالي) وخ ع هامشه [اعتراض ابن العربي على الغزالي] أبي حامد الغزا.

(5) في هامش خ ح ب [قياس الغائب على الشاهد].

(6) قال محقق (الأمد الأقصى) 2/ 92 - 93، معلقاً على هذا الكلام من ابن العربي: (نص على أصله القاضي في التمهيد ص 32، وفصَّل في شرحه الإمام عبد الجليل الرَّبَعي في (السديد في شرح التمهيد) الورقة: 11، وقال ابن العربي في (المتوسط) بعد أن ذكرها ص 26 - 27: وهي سبيل لا تنال بالهُوَينَى، ولا تنال بالمُنى... وذلك لتشعب أصولها وتنائي مبادئها عن فصولها).

(7) ومِن أشد المانعين لدليل: (قياس الغائب على الشاهد) الإمام الجويني، انظر: البرهان في أصول الفقه 1/ 25.

(8) الشكيمة: يقال: فُلَانٌ شديدُ الشَّكيمة إذا كَانَ ذَا عَارِضَةٍ وَجِدٍّ. ابْنُ الأَعرابي: الشَّكِيمَةُ قُوَّةُ الْقَلْبِ. ابْنُ السِّكِّيتِ: إِنه لشديدُ الشَّكِيمةِ إِذا كَانَ شديدَ النَّفْسِ أَنِفاً أَبِيّاً. انظر: اللسان 12/ 324.

(9) هكذا بالأصل، وباقي خ [نستقل] وهي الصواب. وفي خ ع [نستقبل] ولا معنى لها. وفي بعض خ (الأمد الأقصى) (نَسْفُل) 2/ 93.

عن هذا الغرض ونفاوضه فيما عرض ونقارضه[1] على ما اقترض فنقول: معتمد هذا الجواب على أربعة معان: أحدها أن كل شر ففي طيه خير. الثاني: أن الشر الذي في طيه خير لو قدرنا زوال ذلك الشر لجاء شر أعظم منه. الثالث: أن شرا ليس في طيه خير غير ممكن فمن تصوره فليتهم عقله. الرابع: أن تحت كشف هذا الغطاء معرفة سِرّ القدر الذي لا يفشى.

وهذه المعاني الأربعة كلها تحكمات باطلة، ودَعَاوٍ فاسدة، أما قوله: أن كل شرّ ففي طيه خير، فلا يخلو أن يريد في طيّه وخاتمته خير، أو يريد أن يقترن به وبصاحبه خيْر، أو يريد أن يشتمل على خير، فإن أراد به أن في عاقبته خيراً أو يقترن به فذلك باطل بعذاب أهل النار، فإنه شر ليس في عاقبته خير، ولا يقترن به خير، وأما قوله: أن مآله أنه يشتمل عليه، فإنه باطل، فإن الضِد لا يشتمل على الضِد، ويبطل أيضا بعذاب أهل النار، فإنه شّر لا يشتمل على خير، وكذلك في ضِدّه نعيم أهل الجنة خير ليس فيه شرّ، وأما قوله: لو قدرنا زوال ذلك الشر لجاء شر أعظم منه، هذا باطل من وجهين: أحدهما: أنه دَعْوَى، الثاني أنّا نقول يحتمل أن يكون يأتي شر أعظم منه، ويحتمل أن يأتي خير أعظم منه، وأما قوله أن شراً ليس في طيّه خير غير ممكن، فالأمر بالعكس، بل هو واجب لأن الكفر بالله وعذاب الله، ومن ولد كافراً وعاش كافراً ودام عليه فهذا شر لا خير فيه، على قول أحد[2] وإذا اتهّمنا العقول فعَلَىَ أيّ شيءٍ يكون التعويل؟ وهَبْك[3] إذا اتهمت العقول فيما تكثر فيه مقدمات الفكر والنظر والدليل فما يعلم، في[4] (   ) ويتحقق من الدلائل كيف نتهم فيه العقول؟ وليس اتهامها فيما ذكرت أولى من اتهامها فيما ذكرنا، مما ثبت علمه، وصح النظر فيه، وأما قوله: إن هذا سِرّ القدر الذي لا يُفشى، والمخاطب به عارف، فكل عالم يعرف سِرّ القدَر، وهو أن الله لا يسئل عما

(1) في بعض خ (الأمد الأقصى) ونعارضه 2/ 93، وفي خ أخرى منه (نفاوضه على ما اخترص).
(2) في الأمد الأقصى 2/ 93 هكذا (ولا يُعَدّ على قول أحد).
(3) في خ (الأمد القصى) هكذا (أنا إذا) وفي خ أخرى (أنا اتهمنا).
(4) بياض بالأصل بقدر كلمة؛ و في خ ع بياض مكتوب فيه (وكذلك) يعني بالأصل: تأكد من الكتاب المنقول عنه.ولما رجعت إليه وجدت فيه 2/ 93 هكذا (فما يعلم في الأوائل ويتحقق قطعاً من الدلائل).

يفعل، وإن زعمت أن له سرّاً، قيل لك: أتريد أن ترد ما ظهر من الأدلة بما بطن من الدعاوي؟ هذا مالا يرضاه حصيف.[1]

فإن قيل: فقد قال بعض الناس إن أهل الجنة تحت رحمة الله ونعمته، وأهل النار في عذابه ونقمته، فإنه كان من الممكن أن يكون العذاب أكثر مما هم فيه، فجعله على ذلك المقدار نوع من الرحمة، **فنقول**: هذا مما لم يقصده القائل المتقدم، فإنه ليس من الأسرار التي تخفى ولا تفشى، وإنما يدخل هذا في باب نعم الله التي لا تحصى، وهذا القدر الذي حصل فيه أهل النار فيه هلاكهُم، فما فوقَه أمر لا يعود إلى رفق بهم، فإن الجاني إذا ضرب بالسياط حتى مات كان يمكن أن يقطع لحمه ويعذب حتى يموت، **ولا يقال** إن ضربه بالسياط[2] قصد لِرِفق[3] به، وإنما هي عقوبات وآلام واقعة بحسب الاتفاق عندنا، وعلى مقادير معلومة عند الله تعالى، وإن أراد القائل المتقدم هذا المعنى فبأيسر من التهويلات المتقدمة يصل إلى هذا. **فنقول**: رحمة الله عامة على أهل البلاء، وأهل العافية، ولكن يبقى عليه الداء العُضال؛ وهو أن يقال: لِمَ ابتلاهم وهو قادر على أن يعافيهم؟ والرحيم لا يبتلي ببلاء، لاسيما إذا لم يحتج إلى ذلك في دفع ضُرّ أو جلب نفع. **فإن قيل**: لا يقدر على أكثر من ذلك. **قيل له**:لا خلاف بين أهل السنة أن الباري تعالى لو شاء لابتلى الخلق أجمعين، ولو شاء لعافهم أجمعين، وإن شاء[4] الحال فهو أرحم الراحمين، والمعنى الذي يحوم عليه هذا القائل، أنا أعرف الناس به، وهذا أنا أجلوه لكم[5] في مِنَصَّته،[6] وأكشف خبايا سريرته.

---

(1) الحَصافةُ: ثَخانةُ العَقْل. حَصُفَ، بالضَّمّ، حَصافةً إِذَا كَانَ جَيِّدَ الرأْيِ مُحْكَم الْعَقْلِ، وَهُوَ حَصِفٌ وحَصِيفٌ بَيِّنُ الحَصافةِ. والحَصِيفُ: الرَّجُلُ الْمُحْكَمُ الْعَقْلِ. انظر: اللسان 9/ 48.

(2) في (الأمد) (بالسوط).

(3) في خ (الأمد) (الرفق) و في خ (رفق).

(4) بياض بالأصل قدر كلمة، وفي الأمد الأقصى 2/ 93 (بتنويع الحال فهو أرحم...).

(5) في هامش خ م ك [جواب إمام الائمة أبي بكر عن إيراد السائل المتقدم الذي أورده شيخنا أبو حفص تنبيه: كلمة أبو حفص غير واضحة في الهامش وفي نسخة ح ب [جواب إمام الأئمة أبي بكر العربي عن إيراد السائل المتقدم الذي أورده شيخه أبو حامد الغزالي].

(6) والمَنَصَّةُ: مَا تُظْهَرُ عَلَيْهِ العروسُ لتُرَى، انظر: اللسان 7/ 97.

فأقول: إن كان[1] هذا القائل: لم ابتلى وهو أرحم الراحمين؟ **قلنا**: لا يخلو أن تكون موحِّداً مسترشداً، أو معانِداً مُلْحِداً، فإن كنت معانداً مُلْحِداً فَلَسْنَا نكلمك في الأسماء، ولكنَّا نشرع معك في الابتداء، وطريق الكلام مع الملحدة أوضحناه، وشرحه سائر العلماء في كتب الأصول،[2] وإن كنت موحِّداً مسترشداً، فاعلم أن أسماء الله تعالى لابُدّ من تعلق معانيها وأحكامها بالخلق، فلا ينظر إلى اسم دون اسم، ولا إلى صفة دون صفة، فإن خصصت بعضها لم تكن مِمّن أحصاها، ولا كنت من أهل الجنة، كما وعد الصادق ﷺ، ولكن انظر إلى جميع الأسماء ووفِّها حقها من المعنى، واعلم أن الخلق متصرفون بين أسماء الله تعالى وأحكامها، دائرون بين تعلقاتها، لصحة معانيها ووجوبها، فإن كان ربُّنا أرحم الراحمين، فهو شديد العقاب سبحانه، وإن كان عفوّاً فهو منتقم، وإن كان هادياً فهو مُضِلّ، وإن كان غفاراً فإنه قهار، وهكذا في سائر الأسماء، فلو عافى جميع الخَلْق لما كان شديد العقاب، ولا منتقماً، ولا مضِلاً، ولا قهاراً، فكيف تذهب متعلقات هذه الصفات فتبطل في ذواتها، وذلك محال، فتصرف الخلق تحت أسماء الله تعالى، وأصاب كلَّ فريق حكمُ من أحكامه، ومعنى اسم من أسمائه، ولذلك كتب إلى الخلق كتاباً كريماً، وأرسله مع أمينه محفوظاً مختوماً[3] (   ) لهم محكماً مختوماً، فلما قرأوه إذا فيه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[4]

فإن قيل: لم كانت أسماؤه تعالى بهذا التنويع، هلا كان[5] أرحم الراحمين هادياً، ولم يكن في أسمائه ما يقتضي إلا الخير المطلق، **قلنا**: قد شرطنا أنه لابد من تعيين المتكلم، فإمّا أن يكون موحِّداً مسترشداً، فما سبَق جوابُه، أو يكون ملحداً،

---

(1) هكذا في جميع النسخ و المعنى مع [قال] تأكد من المصدر المنقول عنه. نعم في الأمد الأقصى (قال).
(2) أي أصول الدين.
(3) هكذا بياض بالأصل قدر كلمة وفي خ ع [كذا] يعني بالأصل وفي خ ح ب [ولهم] بالواو؛ وليس فيها بياض، وفي (الأمد الأقصى) 2/ 98 هكذا (وعَنْوَنَه لهم عُنواناً محكماً ...).
(4) سورة الزمر آية :1- 2- 3.
(5) في خ ع [كانت]

وهذا السؤال جوابُهُ. والجواب أنه مشروح في كتب الأصول، وهذا أيسر مدركاً وأخفّ مَحَمَلاً من الكلام مع الموحد المسترشد بكثير، ثم نقول له: وأيُّ سِرٍّ في القَدَر؟ وكل صغير وكبير مستطَر[1] **وكل ما روي من الأخبار[2] في ذكر القدر باطل لا أصل له**، فكيف يتخذ أصلاً ما لا أصل له، أم كيف ينبني الاعتقاد على أُسّ هارٍ، ونزيده تأكيداً أن هذا الاسم لا يخلو أن يكون مدركاً بالنظر، أو بالخبر، فإن كان مدركاً بالنظر فيجب أن يصل إليه كل ناظر، وكذلك نقول: إنه وصل إليهم وحصل، وهو ما ذكرناه. وإن كان إنما يدرك بالخبر فليس فيه خبر صحيح، ولا أصل ثابت، **وقد أَسَرَّ رسول الله ﷺ إلى حذيفة أشياء،**[3] لا يصح أن يكون هذا منها، فإن مثل عمر رضي الله عنه لا يخفى عليه أن لو كان سِرّ القدر.

وإنما كانت تلك الأسرار معاني الولايات والفتن، فلهذه العلة أخفاها عن عمر، لأنه أحد الولاة، وهي لا يتعلق بها حكم، حتى قيل: إن عمر رضي الله عنه كان يعلمها، وهذا كله لا يتعلق بما أشار إليه أصحاب هذا السر. فاعلموه. ومن استراب فلينظره في موضعه بحدوده، وكم لي أَطْوي على هذه المُستكِنّة، وأحمد الله على وهب من المعرفة والمِنّة، فقد خرجت لكم عنها، والله ينفع بها برحمته. إلى هنا كلامه)[4]. وما انفصل به عن السؤال المذكور حسن، وحاصله[5] أن الكائنات هي مظاهر الأسماء الإلهية، والشؤون الذاتية، وهي مقابلة في اقتضاء الآثار، فإن الله الذي له الأسماء الحسنى جامع للمتقابلات، فإنه الهادي المضِلّ المُنعِم المنتقم، النافع الضار، القابض الباسط، الخافض الرافع، المعز المذل، المبدئ المعيد، المحي

---

(1) في هامش خ ح ب عنوان [كل ما ورد من الأخبار في ذكر القدر الباطل لا أصل له]

(2) انظر طائفة منها في (جامع الأحاديث) 37/ 181، رقم ح 40334، و38/ 302، رقم ح 41520، و41/ 201، رقم ح 44643، و1/ 314، رقم ح 488 ونصه: (اتقوا القدر فإنه شعبة من النصرانية) و 2/ 47، رقم ح 884 ونصه (أخر الكلام في القدر لشرار هذه الأمة في آخر الزمان)، و3/ 152، رقم ح 1950، ونصه (...وإذا ذكر القدر فأمسكوا). وذكر مؤلف الجامع من أخرج هذه الأحاديث من الأئمة.

(3) قد أسر ﷺ بأسماء بعض المنافقين وأحوالهم، وأطلعه على ما يجري لهذه الأمة بعده. انظر: صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمار وحذيفة رضي الله عنهما، بتعليق مصطفى البغا، وانظر: فتح الباري لابن حجر حيث أورد حديثاً عن حذيفة أن باب الفتن يفتح بقتل عمر بن الخطاب 13/ 214.

(4) انظر: الأمد الأقصى 2/ 92- 93، 99.

(5) في هامش خ ح ب طرة [محصل جواب الإمام بن العربي لشيخنا أبي حفص قدس الله سِرِه] وهذه الطرة تفيدنا أن ناسخ هذه النسخة غير أبي حفص.

المميت، المقدِّم المؤخِّر ذو الجلال والإكرام، فتقابلت آثار القدرة لذلك، فكما أنه غني عن العالمين، كذلك هو حكيم جواد ذو الرحمة، ومن جوده ورحمته أجرى فعله على مقتضى الحكمة، فأعطى كل شيء خلقه، وما يقتضيه استعداده من خير أو شر، وطاعة أو معصية، وذلك كمال له سبحانه، وإن كان يستتبع آلاماً للمحل القائم به، قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1] أي لكنه لم يشأ، لأن مشيئته على وفق علمه، والعلم تابع للمعلوم، والمعلومات مختلفة الاستعداد، والحكمة تقتضي إيصال كل إلى ما استعد له.

فبرز المهتدي والضالّ، والمُعافَى والمبتلَى، وجميع المتقابلات تقابل الأسماء، ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[2] ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾[3] فالحق سبحانه وإن شملت قدرته وإرادته جميع الممكنات إلّا أن حكمته اقتضت رعاية الاستعدادات، فلا نقص إلّا بحسب الاستعداد في جميع الحضرات، والقدرة التامة ليست قاصرة عن قسر كل أحد عما يستعد له، ولكن توافق الحكمة في التقييد والتخصيص، ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[4] فلا قصور في القدرة، غير أن القدرة تخصص عمومها، وتعين تأثيرها، ولا يوجب ذلك التخصيص نقصاً، بل يحقق الكمال، ويوافق الاختيار، وقد تقدم قريباً شيء من هذا المعنى والله أعلم.

قوله:[5] **{وما أحسن مناظرة وقعت بين الشيخ الأشعري، والجبائي}!** قال في **(المواقف)**:[6] الرابعة من الأمور الواجبة عندهم: الأصلح للعبد في الدنيا، فيقال: الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يُخْلَق، ثم قال: حكاية، قال **الأشعري** لأستاذه **أبي علي الجُبّائي**: ما تقول في ثلاثة إخوة: عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، وأحدهم صغيراً، فقال: يثاب الأول

(1) سورة الأنعام آية: 149،
(2) سورة هود آية: 105.
(3) سورة الشورى آية: 7.
(4) سورة فاطر آية: 43.
(5) في هامش خ ح ب عنوان [مناظرة الشيخ الأشعري للجبائي]
(6) انظر: المواقف 3 / 287.

بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال **الأشعري**: فإن قال الثالث: يا رب لو عمّرْتَني فأصلح فادخل الجنة؟ قال: يقول الرب كنت أعلم منك أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار.

قال: فيقول الثاني: لم[1] تمتني صغيراً لا أذنب فلا أدخل النار؟ كما أمت أخي. فبهت الجبائي. فترك **الأشعري**[2] مذهبه إلى المذهب الحق، وكان أول من خالف به **المعتزلة** هـ)[3] وفيه بعض المخالفة لما ذكره المصنف. وذكر الشيخ الإمام الحافظ المحدث **أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الشافعي** في كتابه (**تبيين كذب المفتري فيما نسب**[4] **إلى الإمام الأشعري**) ما نصه: (فأما سبب[5] رجوع أبي الحسن عما كان عليه، وتبريه مما كان يدعو إليه فأخبرني الشيخ المظفر أحمد بن أبي العباس الحسن بن عمر البسطامي السعدي ببسطام[6] قال حدثنا جدي لأمي الشيخ الزاهد أبو الفضل محمد بن علي بن أحمد بن الحسين بن سهل السهلكي البسطامي قال: سمعت محمد بن علي بن الحسين رحمه الله يقول: سمعت أحمد بن الحسن المتكلم قال: سمعت بعض أصحابنا يقول: إن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لما تبحّر في كلام الاعتزال وبلغ غايته، كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد عنها جواباً شافياً، فتحيَّر في ذلك، فحكِي عنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من المسائل، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم، ونمت فرأيت رسول الله ﷺ فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر، فقال رسول الله ﷺ عليك بسنتي. فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فأثبته، ونبذت سواه ورائي ظِهْرِيّاً، وذكر

---

(1) هكذا بالأصل وفي خ م ك، عليها رمزـه والكلام لا يستقيم إلا بتقدير (لِمَ) مثلا ؟

(2) في هامش خ ع [سبب رجوع أبي الحسن الأشعري عما كان عليه] وخ م (د) وكذلك في خ ح ب.

(3) انظر: المواقف 3 / 287.

(4) كذا بالأصل [نسب] وفي باقي خ (نسبه) بهاء الضمير.

(5) في هامش خ م ك طرة [سبب رجوع أبي الحسن الأشعري مما كان عليه سبب مناظرته لشيخه].

(6) بِسْطامُ: بالكسر ثم السكون: بلدة كبيرة بقومس على جادّة الطريق إلى نيسابور بعد دامغان بمرحلتين، وهي مدينة كبيرة ذات أسواق إلا أن أبنيتها مقتصدة ليست من أبنية الأغنياء، وهي في فضاء من الأرض، وبالقرب منها جبال عظام مشرفة عليها، ولها نهر كبير جار. انظر: معجم البلدان للحموي 1/ 421.

أبو القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي من أهل طرابلس المغرب، قال: سألت أبا بكر بن إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأزدي القيرواني المعروف بابن عذرة رحمه الله، عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله فقلت له: قيل لي عنه: إنه كان معتزلياً، وانه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتاً لم ينقضها، فقال[1] لي: الأشعري إمامنا، وشيخنا، ومَن عليه معولنا، أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إماماً، ثم غاب عن الناس في بَيْته خمسة عشر يوماً، فعند ذلك خرج على الجامع فصعد المنبر وقال: معاشر الناس، إنما غبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس فمنها[2] (اللمع)[3] وكتاب أظهر فيه عَوار[4] المعتزلة، سمّاه بكتاب (كشف الأسرار وهتك الأستار) وغيرهما فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السُّنة والجماعة، أخذوا بما فيها وانتحلوه، واعتقدوا تقدمته واتخذوه إماماً، حتى نسب مذهبهم إليه.

قال لي أبو بكر: فصار عند المعتزلة كَكِتَابِيٍّ أَسلَم، وأظهر عوار ما تركه، فهو أعدى الخَلْق إلى أهل الذّمة، وكذلك الأشعري أعدى الخلق إلى المعتزلة، فهم يشنّعون عليه الأشانيع، وينسبون إليه الأباطيل، أنا[5] الشيخ أبو القاسم بن أبي العباس بن أبي محمد قال اخبرنا جدي أبو محمد بن أبي نصر المقري قال: سمعت الحسن بن علي بن إبراهيم الفارسي يقول: سمعت أبا عبد الله الحمْراني يقول: لم

---

(1) في هامش خ م د عنوان [أقام إمامنا على مذهبهم].

(2) (كتاب) زائد في تبين كذب المفتري.

(3) وهو كتاب (اللمع في الردعلى أهل الزيغ والبدع)؛ لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت: 324هـ). ضبطه وصححه ؛ محمد أمين الضناوي ؛ دار الكتب العلمية.

(4) في هامش خ م د، طرة هكذا (العوار وزان .. مصباح). والكلام غير مستقيم. وفي (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير 2/ 437، مادة (ع و ر) هكذا: (والعَوار وزان كَلام: العيب، والضم لغة...).

(5) يعني بـ [أنا] أنبأنا أو أخبرنا على عادة المحدثين.

نَشْعُر يوم الجمعة، وإذا بالأشعري قد طلع على منبر الجامع بالبصرة بعد صلاة الجمعة ومعه شريط يشده في وسطه، ثم قطعه وقال: اشهدوا عليَّ أني كنت على غير دين الإسلام وإني قد أسلمت الساعة، وإني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال، ثم نزل. والحمراني مجهول. وذكر أبو عمر، وعثمان بن أبي بكر بن حمود بن أحمد السفاقسي المغربي وكان فَهِماً فاضلاً لبيباً عاقلاً، وقدم دمشق وسمع منه شيوخ[1] شيوخنا أبو محمد بن عبد العزيز بن أحمد الكتاني الحافظ وغيره، قال: سمعت الإمام أبا عبد الله الحسين بن محمد يقول: سمعت غير واحد من أئمتنا يحكي كيف كان بدء رجوع الإمام المُبَرَّأ من الزيغ والتضليل أبي الحسن علي بن اسماعيل أنه قال: بينا أنا نائم في العشر الأول من شهر رمضان، رأيت المصطفى رسول الله ﷺ فقال لي: يا علي، انصر المذاهب المروية عنّي، فإنها الحق، فلما استيقظت دخل علي أمر عظيم، ولم أزل مفكراً مهموماً لرؤياي، ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة في خلاف ذلك حتى كان العشر الأوسط، فرأيت النبي ﷺ في المنام فقال لي: ما فعلت فيما أمرتك به؟

فقلت: يا رسول الله وما عسى أن أفعل، وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوهاً يحتملها الكلام، واتبعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عز وجل، فقال لي: انصر المذاهب المروية عنّي، فإنّها الحق، فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن، فأجمعت على ترك الكلام، واتبعتُ الحديث وتلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع وعشرين وفي عادتنا بالبصرة أن يجتمع القُرّاء وأهل العلم والفضل فيختمون القرآن في تلك الليلة، فكنت فيهم على ما جرت عادتنا، فأخذني من النُّعاس ما لم أتمالك معه أن قمت، فلما وصلت إلى[2] البيت نمت، وفيَّ من الأسف على ما فاتني من ختمة تلك الليلة أمر عظيم، فرأيت النبي ﷺ، فقال لي: ما صنعت فيما أمرتك به، فقلت: قد تركت الكلام، ولزمت كتاب الله وسنتك، فقال لي: أنا ما[3] أمرتك بترك الكلام، إنما بنصرة المذاهب المروية عنّي، فإنها الحق،

---

(1) هذه إشارة من المؤلف - أبي حفص - إلى بعض شيوخ شيوخه وإليها رمزه

(2) ساقطة من خ م د.

(3) [ما] ساقطة من خ م د.

فقلت: يا رسول الله أدَعُ مذهباً تصورت مسائلَهُ وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال لي: لولا أعلم أن الله تعالى يمدك بمدَد من عنده لما قمت عنك، حتى أُبيّن لك وجوهها، وكأنك تَعُد إتْياني إليك هذا رؤيا؟ أو رؤياي جبريلَ كانت رؤيا؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجِدَّ فيه، فإن الله تعالى سيمدك بمدد من عنده. قال: فاستيقظت وقلت: ما بعد الحقِّ إلا الضلالُ. وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤيا، والشفاعة، والنظر، وغير ذلك، فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط، ولا رأيته في كتاب، فعلمتُ أن ذلك مِن مَدَد الله تعالى الذي بشَّرني به رسول الله ﷺ.

وقرأت فيما رواه الشيخ الزاهد أبو محمد عبد القادر بن محمد الصوفي القيرواني المعروف بأبي الخياط قال: أنا الشيخ الفقيه أبو بكر عبد الله ابن محمد القرشي القيرواني، حدثنا أبو عبد الله الحسين بن عبد الله الحاكم بن حاتم الأدرى صاحب القاضي الجليل أبي بكر الباقلاني قال: كان الشيخ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري رضوان الله عليه في الأصل معتزلياً، فحكى لنا أبو عبد الحسين المتكلم الرازي.

قال: نا[1] الحسن بن مهدي بطَبَرَسْتان[2] قال: حكى لنا الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه قال: كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادهم، إني رأيت رسول الله ﷺ في منامي في أول شهر رمضان، فقال لي: يا أبا الحسن كتبت الحديث؟ فقلت بلى. يا رسول الله، فقال: أو ما كتبت أن الله تعالى يُرى في الآخرة؟ فقلت: بلى. يا رسول الله، فقال لي ﷺ: فما الذي يمنعك من القول به؟ قلت: أدلة العقول تمنعني. فتأولت الأخبار. فقال لي: أو ما قامت أدلة العقول على أن الله تعالى يُرى في الآخرة؟ فقلت: بلى. يا رسول الله. فإنما هي شُبَه. فقال لي: تأمّلها. وانظر فيها نظراً مستوفىً، فليست بشبه، بل هي أدلة، وغاب عنّي ﷺ. قال أبو الحسن: فلما انتبهتُ فزعت فزعاً شديداً، وأخذت أتأمّل ما قاله ﷺ.

---

(1) يعني: حدثنا أو نبّأنا.

(2) طبرستان: مدينة في تخوم قومس، وهي بلدان واسعة كثيرة. انظر: معجم البلدان 4/ 13.

واستثبت فوجدت الأمر كما قال، فقويت أدلة الإثبات في قلبي، وضعفت أدلة النفي فسكت، ولم أُظهِر للناس شيئاً، وكنت متحيزاً في أمري، فلما دخلت في العشر الثاني من رمضان رأيته ﷺ قد أقبل، فقال: يا أبا الحسن أي شيء عملت فيما قلت؟ فقلت يا رسول الله: الأمر كما قلت، صلى الله عليك والقوة في جهة الإثبات، فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذكر فيها، فانتبهت فقمت وجمعت جميع ما كان بيدي*[1] [عني][2] من الكتب الكلامية ورفعتها واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية، ومع هذا فإني كنت أتفكر في جميع المسائل لأمره ﷺ إياي بذلك. قال: فلما دخلت في العشر الثالث رأيته ليلة القدر، فقال لي وهو غضبان: *[3] ما عملتَ فيما قلت لك؟ فقلت يا رسول الله: أنا متفكر فيما قلت ولا أدع التفكر والبحث عليها، إلا أني قد رفعت الكلام كله، وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة. فقال لي مغضباً: مَن الذي أمرك بذلك؟ صَنِّفْ[4] وانظر هذه التي أمرتك بها، فإنها ديني وهو الحق الذي جئت به. فانتبهت.

قال لي أبو الحسن: فأخذت في التصانيف والنصرة، وأظهرت المذهب، فهذا سبب رجوعه عن مذاهب المعتزلة إلى مذاهب أهل السنة والجماعة رحمة الله عليه ورضوانه، قال الحافظ ابن عساكر: فإن قيل: كيف يبرأ من البدعة من كان رأساً فيها، وهل يثبت لله الصفات مَن كان دهرَهُ ينفيها، وهل رأيتم بدعياً رجع عن اعتقاد **البدعة**؟[5] أو حكم لمن أظهر الرجوع منها بصحة الرجعة، وقد قيل:

---

(1) كلمة (بيدي) ثابتة في خ م د، مصححة في هامش خ م ك.
(2) لفظ (عني) زائد في خ ك. وهي ساقطة من الأصل وخ م د وخ ع، وخ ح ب.)
(3) كلمة (غضبان) محيت من الأصل وخ م، ك، فبقي مكانها بياض وكذلك من خ ع. ولم يبق من الكلمة إلا حرفان هكذا (ان) وفي (التبيين) واضحة [لي مُغضباً] ص 43
(4) كذا بالأصل، وخ ح ب [صنف] وخ ع، وكذلك في (التبيين) ص 43 (صَنِّفْ)، وفي خ م، د، ك (ضيف). وهي تصحيف.
* في تبيين كذب (كان بين يديّ من الكتب) ص 43
*قوله (غضبان) في كتاب تبيين ... (وهو كالحَرْدان) ص 43، والحردان: الغضبان أيضاً. انظر: لسان العرب 3/ 145 – 146، مادة (حرد).
(5) وأصل مادة بَدَعَ لِلاِخْتِرَاعِ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ سَابِقٍ. فَالْبِدْعَةُ إِذَنْ عِبَارَةٌ عَنْ: «طَرِيقَةٍ فِي الدِّينِ مُخْتَرَعَةٍ، تُضَاهِي الشَّرْعِيَّةَ، يُقْصَدُ بِالسُّلُوكِ عَلَيْهَا الْمُبَالَغَةُ فِي التَّعَبُّدِ للهِ سُبْحَانَهُ». وَهَذَا عَلَى رَأْيِ مَنْ لَا يُدْخِلُ الْعَادَاتِ فِي مَعْنَى الْبِدْعَةِ، وَإِنَّمَا يَخُصُّهَا بِالْعِبَادَاتِ، وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ مَنْ أَدْخَلَ الْأَعْمَالَ الْعَادِيَّةَ فِي مَعْنَى الْبِدْعَةِ فَيَقُولُ:

عن توبة البِدعي غير مقبولة. وفيئته إلى الحق بعد الضلال ليست بمأمولة، وهب أنّا قلنا بقبول توبته، إذا أظهرها مما[1] ينقص ذلك من رتبته عند حدّها[2] قلنا: هذا قول عرِي عن البرهان، وقائله بعيد عن التحقيق عند الامتحان، بل التوبة مقبولة من كل من تاب، والعفو من الله مأمول عن كل من أناب، والأحاديث التي رويت في ذلك غير قوية عند أرباب الحديث، والقول بذلك يستحيل أيضا من طريق العقل؛ فإن البدعة لا تكون أعظم من الشرك. ومَن ادَّعى ذلك فهو من أهل الإفك، ومع ذلك فيقبل إسلام الكتابي، والمرتد، والكافر الأصلي،فكيف يستحيل عندكم قبول توبة المبتدع المسلم؟ وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[3] والبدعة إذا كشفت عن حقيقتها وجدتها دون الشرك مما هنالك، فإذا كان يقبل الرجوع عن الشرك الذي لا يغفره فكيف لا يقبل توبة مبتدع لا يشرك به ولا يكفره؟ وأكثر العلماء من أهل التحقيق على القول بقبول توبة **الزنديق**[4] مع ما ينطوي عليه اعتقاده الرديء من الخبث،

«الْبِدْعَةُ طَرِيقَةٌ فِي الدِّينِ مُخْتَرَعَةٌ، تُضَاهِي الشَّرْعِيَّةَ، يُقْصَدُ بِالسُّلُوكِ عَلَيْهَا مَا يُقْصَدُ بِالطَّرِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ. وَأما الْبِدْعَة فالموصوف بهَا إما أَن يكون مِمَّن يكفر بهَا أَو يفسق فالمكفر بهَا لَابُد أَن يكون ذَلِك التَّكْفِير مُتَّفقا عَلَيْهِ من قَوَاعِد جَمِيع الْأَئِمَّة كَمَا فِي غلاة الروافض من دَعْوَى بَعضهم حُلُول الإلهية فِي عَليّ أَو غَيره أَو الْإِيمَان بِرُجُوعِهِ إِلَى الدُّنْيَا قبل يَوْم الْقِيَامَة أَو غير ذَلِك وَلَيْسَ فِي الصَّحِيح من حَدِيث هَؤُلَاءِ شَيْء الْبَتَّةَ والمفسق بهَا كبدع الْخَوَارِج وَالرَّوَافِض الَّذين لَا يغلون ذَلِك الغلو وَغير هَؤُلَاءِ من الطوائف الْمُخَالفين لأصول السّنة خلَافًا ظَاهرا لكنه مُسْتَنِد إِلَى تَأْوِيل ظَاهِرَة سَائِغ. انظر الاعتصام : لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790هـ) 1 / 46- 47. تحقيق ودراسة: الجزء الأول: د. محمد بن عبدالرحمن الشقيرالجزء الثاني: د سعد بن عبد الله آل حميد الجزء الثالث: د هشام بن إسماعيل الصيني الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، وفتح الباري لابن حجر 1/ 385.

(1) في (التبيين) (أفما ينقص).

(2) غير ظاهرة في خ م د، ك . هل هي [حدها أو حرها] و في الأصل وخ ح ب (حدها) و في خ ع يظهر [حرها] بالراء، وفي كتاب (التبيين) ص 43 هكذا (خَبَرَها) وهي الصواب.

(3) سورة النساء آية: 48.

(4) اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي حكم الزِّنْدِيقِ - وَهُوَ الَّذِي يُظْهِرُ مِنْهُ عَلَى كُفْرٍ يُسِرُّهُ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يَدَّعِي الْإِسْلَامَ - فَقَالَ مَالِكٌ: يُقْتَلُ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهُ الْإِيمَانُ إذَا أَسَرَتْهُ الْمَنِيَّةُ قَبْلَ أَنْ يَتُوبَ وَيُرَاجِعَ الْإِيمَانَ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : تُقْبَلُ تَوْبَتُهُ وَلَا يُقْتَلُ. وَلِأَبِي حَنِيفَةَ فِي ذَلِكَ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا: مِثْلُ قَوْلِ مَالِكٍ، وَالثَّانِي مِثْلُ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ. وَهَلْ يَرِثُهُ وَرَثَتُهُ؟ اخْتَلَفَ قَوْلُ مَالِكٍ فِي ذَلِكَ، فَرَوَى عَنْهُ ابْنُ الْقَاسِمِ يَرِثُهُ وَرَثَتُهُ، وَرَوَى عَنْهُ ابْنُ نَافِعٍ، وَابْنُ الْمَاجِشُونِ، لَا يَرِثُهُ. فَمُقْتَضَى رِوَايَةِ ابْنِ الْقَاسِمِ أَنَّهُ يُقْتَلُ حَدًّا، وَمُقْتَضَى رِوَايَةِ غَيْرِهِ يُقْتَلُ بِالْكُفْرِ. وَاَللَّهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ. انظر: المنتقى للباجي 6/ 250. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ السِّجِسْتَانِيُّ وَغَيْرُهُ: الزِّنْدِيقُ فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ أَصْلُهُ زنده

وما يعتقد من جحود الصانع، وإنكار البعث. والمبتدع لا يجحد الربوبية، ولا ينكر عظمة الألوهية، وإنما يترك بعض ما يجب عليه أن يعتقده لشبه وقعت له تنكب فيها رشده، وقد سمعنا بجماعة من الأئمة كانوا على أشياء رجعوا عنها وتركوها بعدما سلكوها وتبرءوا منها، فلم ينقصهم ما كانوا عليه من الابتداع، لما أقلعوا عنه ورجعوا إلى الاتباع، وقد كان أكثر الصحابة الكرام يدينون بعبادة الأوثان والأصنام، ثم صاروا بعدُ سادة أهل الإسلام، وقادة المسلمين في الأمور العظام، وقد أخبرنا الشيخ أبو الأعز[1] بن الأسعد أن الحسن بن علي الجوهري أنا أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن سودك أخبرنا أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي أخبرني أبو عمر الخوارزمي نزيل مكة فيما كتب إلي قال أبو ثور: أنا وإسحاق بن راهويه وحسين الكراسي وذكر جماعة من العراقيين: ما تركنا بدعتنا حتى رأينا الشافعي. قال أبو عثمان وحدثنا أبو عبد الله النسوي عن أبي ثور قال لما ورد الشافعي العراق جاءني حسين الكراسي[2] وكان يختلف يعني* إلى أصحاب الرأي فقال: قد ورد رجل من أصحاب الحديث يتفقه (فقم[3] بنا نسخر[4] به) فقمت وذهبت[5] حتى دخلنا عليه، فسأله الحسين عن مسألة، فلم يزل الشافعي

كرد أيْ يَقُولُ بِدَوَامِ الدَّهْرِ، لِأَنَّ زنده: الْحَيَاةُ، وكرد: الْعَمَلُ، وَيُطْلَقُ عَلَى مَنْ يَكُونُ دَقِيقَ النَّظَرِ فِي الْأُمُورِ. وَقَالَ ثَعْلَبٌ: لَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ زِنْدِيقٌ، وَإِنَّمَا يُقَالُ زندقي لِمَنْ يَكُونُ شَدِيدَ الْبُخْلِ، وَإِذَا أَرَادُوا مَا تُرِيدُ الْعَامَّةُ قَالُوا: مُلْحِدٌ وَدَهْرِيٌّ بِفَتْحِ الدَّالِ: أَيْ يَقُولُ بِدَوَامِ الدَّهْرِ، وَإِذَا قَالُوهَا بِالضَّمِّ أَرَادُوا كِبَرَ السِّنِّ، وَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ: الزِّنْدِيقُ مِنَ الثَّنَوِيَّةِ، وَفَسَّرَهُ بَعْضُ الشُّرَّاحِ بِأَنَّهُ الَّذِي يَدَّعِي مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ. وَتُعُقِّبَ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَى كُلِّ مُشْرِكٍ. قَالَ الْحَافِظُ: وَالتَّحْقِيقُ مَا ذَكَرَهُ مَنْ صَنَّفَ فِي الْمِلَلِ وَالنِّحَلِ أَنَّ أَصْلَ الزَّنْدَقَةِ: أَتْبَاعُ دَيْصَانَ ثُمَّ مَانِي ثُمَّ مَزْدَكِ. انظر: نيل الأوطار للشوكاني 7/ 226 – 229. وروضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي 10/ 76، ج 9/ 259، وإكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم للقاضي عياض 7/ 293، وفتح الباري لابن حجر 12/ 270 – 271، ج 8/ 267، ج 9/ 463.

(1) كذا بالأصل وخ ع، وخ ح ب (الأعز) وهي كذلك (الأعز) في التبيين ص 44، وفي خ م ك، د، (الأغر) بالغين المعجمة، والراء آخراً مهملة.

(2) كذا بالأصل وخ ح ب، وخ ع [الكراسي] والذي في التبيين ص 45 (الكرابيسي) وهي الصواب. وفي خ م ك، د (الكرسي).

* في التبيين ص 45 (معي)، وهي أفيد معنى. لأنها تفيد أنهما كانا مصطحبين.

(3) هذه الجملة سقطت من الأصل وهي ثابتة في جميع خ و في التبيين أيضاً ص 45 .

(4) في خ ح ب [نستخبره] ويظهر الصواب عليها بديل ما بعده من إيراد سؤال.

(5) كذا بالأصل وخ ح ب. وفي باقي خ [وذهبنا] و في التبيين (ذهبنا) أيضاً.

يقول: قال الله تعالى، وقال رسول الله ﷺ حتى أظلم علينا البيت، وتركنا بدعتنا واتبعناه هـ ما ذكره ابن عساكر)[1].

وقد[2] سُئلت ذات يوم عن الإمام أبي الحسن الأشعري، والقاضي الإمام أبي بكر الباقلاني رحمهما أكان في الفروع مالِكيَيْن أو شافعيَيْن فكتبت في الجواب ما أورده الحافظ ابن عساكر المذكور مقتصراً عليه، فقلت:[3] الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله، قال الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشامي الشافعي المعروف بابن عساكر رحمه الله في كتابه المسمى (**تبيين كذب المفتري**) ما نصه: قرأت في كتاب أبي يعقوب يوسف بن علي بن محمد الرجراجي قال: أنا أبو عبد الله محمد بن موسى بن عمار الكلاعى المابرني* الفقيه، قال: أعظم ما كانت المحنة يعني **بالمعتزلة** من **المأمون**، **والمعتصم**، فنوزع في مجادلتهم احمد بن حنبل رضي الله عنه، فموّهوا بذلك على الملوك، وقالوا: إنهم يعنون **أهل السُّنة** يفرّون من المناظرة، لما يعلمون من ضعفهم على نصرة الباطل، وأنهم لا حجة بأيديهم، وشنّعوا بذلك عليهم، حتى امتحن في زمانهم أحمد بن حنبل وغيره، فأخذ الناس حينئذ بالقول بخلق القرآن، حتى ما كانت تقبل شهادة شاهد، ولا يستقضى قاض، ولا يستفتى مفت لا يقول بخلق القرآن، وكان في ذلك الوقت من **المتكلمين** جماعة كعبد العزيز المكي، والحارث المحاسبي، وعبد الله بن كلاب، وجماعة غيرهم، وكانوا أُولي زهد وتقشف، لم ير واحد منهم أن يطأ لأهل البدع بساطاً، ولا أن يداخلهم، فكانوا يردّون عليهم ويؤلفون الكتب في إدحاض حجتهم، إلى أن نشأ بعدهم[4] (   ) بعضهم **بالبصرة** أيام اسماعيل القاضي **ببغداد** أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر الأشعري، فصنف في هذا العلم لأهل السنة التصانيف، وألّف لهم التآليف، حتى أدحض حجج المعتزلة،

---

(1) انظر: كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري لابن عساكر ص 38-45.

(2) في هامش خ ح ب [قد سئل شيخنا أبو حفص عن الأشعري، والباقلاني أكانا مَلِكِيَيْنْ في الفروع؟].

(3) في هامش خ ح ب [جواب السؤال المذكور].

* في التبيين (المايرقي) ص 116.

(4) بياض بالأصل وبجميع خ قدر كلمة قصيرة ولعلها [فِرق] والكلام فيه ركاكة. وفي (التبيين) [وعاصرَ بعضهم لخ]. ص116 .

وكسّر شوكتهم، وكان يقصدهم بنفسه يناظرهم، فكُلِّم في ذلك، وقيل له: كيف تخالط أهل البدع وتقصدهم بنفسك؟ وقد أمرت بهجرهم، فقال هم أولو رياسة، منهم الوالي والقاضي، ولرياستهم لا ينزلون إليّ، فإذا كانوا هم لا ينزلون إليّ أسير أنا إليهم، فكيف يظهر الحق ويعلمون أن لأهل السنة ناصراً بالحجة، وكان أكثر مناظراته مع الجبائي المعتزلي، وله معه في الظهور عليه مجالس كثيرة، فلما كثرت تواليفه ونصرته مذهب أهل السنة وبسطه، تعلق بها أهل السنة من المالكية، والشافعية، وبعض الحنفية، فأهل السنة بالمشرق والمغرب بلسانه يتكلمون، وبحجته يحتجون، وله من التآليف والتصانيف ما لا يحصى كثرة، وكان ألف في القرآن كتابه **بالمختزن**[1] وذكر لي بعض أصحابنا أنه رأى منه طرفاً، وكان بلغ سورة الكهف. وقد انتهى مائة كتاب، ولم يترك آية يتعلق بها بِدْعِي إلا أبطل تعلقه بها، وجعلها حجة لأهل الحق، وبين المجمل، وشرح المشكل، ومن وقَف على تآليفه رأى أنّ الله تعالى قد أمدّه بمواد توفيقه، وأقامه لنصرة الحق والذّبّ عن طريقه، وكان في مذهبه مالكياً على مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه.

وقد كان ذكر لي بعض من لقيت من **الشافعية** أنه كان شافعياً، حتى لقيت الشيخ الفاضل رافعا الكمال الفقيه فذكر لي عن شيوخه أن أبا الحسن الأشعري[2] كان مالكياً، فنسَب مَن تعلّق اليوم بمذهب **أهل السنة** وتفقه في معرفة أصول الدين مِن سائر المذاهب إلى الأشعري لكثرة تواليفه وكثرة قراءة الناس لها، ولم يكن أول متكلم بلسان **أهل السنة** إنّما جرى على سنن غيره، وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبياناً، ولم يبتدع مقالة اخترعها، ولا مذهباً انفرد به، ألا ترى أنّ مذهب أهل المدينة ينسب إلى مالك بن أنس رضي الله عنه، ومن[3] كان على **أهل**[4]

(1) ساقطة من خ م د، وفي مكانها بياض. وهي ثابتة أيضا في (التبيين) [المختزن] وفي خ ع هكذا [كتابه الملقب... وذكر لي]
(2) في هامش خ م د [كان إمام الأئمة أبي الحسن الأشعري على مذهب الإمام الأعظم مالك بن أنس رضي الله عنه] وخ ح ب
(3) غير واضحة في خ م د، ك . وهي واضحة بالأصل وخ ع وخ ح ب [ومن كان على أهل لخ]
(4) هكذا بالأصل لكن في هامش خ م ك. [مذهب] وبها يستقيم السياق. وفي التبيين ص 118 [ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي لخ].

السنة يقال له: مالكي، ومالك رضي الله عنه إنما جَرى على سَنن من كان قبله، وكان كثير الاتباع لهم، إلا أنه زاد المذهب بياناً وبسطاً وحجة وشرحاً، وألف كتابه الموطأ، وما أخذ عنه من الأسمعة والفتاوى، فنسب المذهب إليه لكثرة بسطه له وكلامه فيه، فكذلك أبو الحسن رضي الله عنه لا فرق، وليس له في المذهب أكثر من بسطه وشرحه وتآليفه في نصرته، فنجب من تلاميذة خلق كثير بالمشرق، [وكانت شوكة المعتزلة بالعراق شديدة إلى أن كان زمن الملك[1] وكان ملكا يحب العلم والعلماء][2]

وكانت له مجالس يقعد فيها العلماء، ويسمع مناظرتهم، وكان قاضي القضاة في وقته معتزلياً، فقال له[3] يوماً: هذا المجلس عامر من العلماء، إلا أنيّ لا أرى أحداً من أهل السنة ينصر مذهبه، فقال: إن هؤلاء القوم عامة رِعاع أصحاب تقليد وأخبار وروايات، يروون الخبر وضده، ويعتقدونهما جميعاً، وأحدهما ناسخ للثاني، أو متأوّل، ولا أعرف أحداً منهم يقوم بهذا الأمر، وهذا الفاسق إنما أراد إطفاء نور الله، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ثم أقبل يمدح المعتزلة، ويثني عليهم بما استطاع، فقال الملك: محال أن يخلو مذهب طبّق الأرض مِن ناصر ينصره، فانظروا أيّ موضع يكون مناظر لنكتب إليه ويحضر مجلسنا، فلما عزم في ذلك، وكان ذلك العزم أمراً من الله، أراد به نصرة الحق. قال: أصلح الله الملك، خبَّروني أن بالبصرة رجلين: شيخاً وشاباً، أحدهما يعرف بأبي الحسن الباهلي، والآخر يعرف بابن الباقلاني، وكانت حضرة الملك يومئذ شيراز[4] فكتب الملك إلى العامل ليبعثهما إليه، وأطلق مالاً لنفقتهما من طيب المال، قال القاضي أبو بكر الباقلاني: فلما وصل الكتابُ إلينا، قال الشيخ وبعض أصحابنا: هؤلاء قوم فسَقة لا يحِلّ

(1) بياض خ م د، وخ ع. وقوله (الملك) في التبيين ص 118 (فَنَاخَسره).

(2) من قوله [وكانت إلى قوله والعلماء] ساقطة من الأصل وخ م ك، وخ ح ب.

(3) بياض بالأصل قدر كلمة وفي خ م د، بهامشها كلمة مخرجة غير واضحة. وفي التبيين ص118 [فنا خسره] هـ

(4) شِيرازُ: بلد عظيم مشهور معروف مذكور، وهو قصبة بلاد فارس في الإقليم الثالث وبها جماعة من التابعين مدفونون، وهي في وسط بلاد فارس، بينها وبين نيسابور مائتان وعشرون فرسخا. انظر: معجم البلدان 3/ 380. والبلدان لليعقوبي 1/ 203.

لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال: إن مجلسه مشتمل
على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان ذلك لوجه الله تعالى خالصاً لنهضت، وأنا
لا أحضر عند قوم هذه صفتهم، فقال القاضي رحمه الله: كذا قال ابن كلاب،
حاسبي، ومن كان في عصرهما من المتكلمين، لا يحضر مجلس المأمون، حتى
قد إلى طرسوس [1] ثم مات المأمون.

إلى المعتصم، فأسلمه وضربه، وهؤلاء أسلموه، ولو مرّوا إليه وناظروه
الأمر، فإنه كان يزعم أن القوم ليست لهم حجة على دعاويهم، فلو
معتصم لارتدع المعتصم، ولكن أسلموه، فجرى على أحمد بن
أنت أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما
بخلق القرآن ونفي رؤية الله عز وجل، وها أنا خارج
م الرسول نحو شيراز في البحر حتى وصلت إليها،
ناظرته مع المعتزلة، وقطعه إياهم ما ذكر، قال: ثم
السنة، وألّف له كتابه (التمهيد) فتعلق أهل
أبو بكر رضي لله عنه فارس هذا العلم،
السنة ولسان الأمة). وكان مالكياً،
انتسبت إليه نقيصة. ذكر يوماً عند
لاح القاضي أكثر من علمه، وما
ه ونيته واحتسابه ذلك عند

بيان مذهبها، وفيه

توفي الأشعري[1] رحمه الله سنة 32 وقيل عام 3.[2] و
وثلاثمائة ببغداد، وتوفي القاضي[3] أبو بكر ابن الطيب الباقلاني
لسبع بقين من ذي القعدة 53 عـ هـ ما كتبته في جواب السؤال

قوله: {يشير إلى أن الأفعال ليست عِلَلاً عقلية لاستحقاق
أما الثواب فأوجبه **معتزلة البصرة**، لأن التكاليف الثابتة[4] ل
الثواب عليها، وذلك إما لأنها لغرض، وهو عبث قبيح، وإ
وهو منزه عن الانتفاع والتضرر، أو إلى العبد في الدنيا، وأ
العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها، وإما في الآ
عليها، وهو قبيح، أو نفعه وهو المطلوب، والجواب منع
العقاب، فقد أوجب جميع المعتزلة، والخوارج، عقاب ص
توبة، ولم يجوّزوا أن يعفو الله عنه، لوجهين: الأول أنه أوع
لم يعاقب لزم الخُلف. والجواب هو أن غاية هذا الدليل
الثاني أنه لو عَلِم المذنب أنه لا يعاقب على ذنب كان ذلك
للغير عليه، وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة. والجواب
للتقرير والإغراء، إذ شمول الوعيد وتعريض الكل
فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن

ثم قال **المعتزلة**، **والخوارج**: صاحب الكبيرة[5]
ولا يخرج عنها أبداً، وعمدتهم أن الفاسق يستحق
دائمة، والثواب[6] منفعة خالصة دائمة، فاستحقا

---

(1) في خ ح ب و هامش خ م (د) [وفاة الأشعري برّد الله ضريحه
(2) هكذا بالأصل وجميع خ (عام 3).
(3) وفي هامش خ م (د) وخ ح ب [وفاة القاضي أمّنه الله بمنه]
(4) في المواقف ج 3 / 489 (الشاقة). ومن قول أبي حفص هنا (
نص عبارة المواقف وشرحها 3 / 489-507. وانظر: القا
(5) الكبيرة: قِيلَ: هِيَ مَا تُوعِّدَ عَلَيْهِ بِخُصُوصِهِ فِي الْكِتَابِ أ
انظر: جمع الجوامع لابن السبكي، بشرح المحلي وحاشية
(6) في هامش خ م (د) [الثواب العقاب] وخ ح ب.

توفي الأشعري[1] رحمه الله سنة 32 وقيل عام 3.[2] وقيل نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد، وتوفي القاضي[3] أبو بكر ابن الطيب الباقلاني في يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة 53 ع ـ هـ ـ ما كتبته في جواب السؤال المذكور.

قوله: {يشير إلى أن الأفعال ليست عِلَلاً عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب}.

أما الثواب فأوجبه **معتزلة البصرة**، لأن التكاليف الثابتة[4] ليست إلا لنفعها وهو الثواب عليها، وذلك إما لأنها لغرض، وهو عبث قبيح، وإما لغرض عائد إلى الله، وهو منزه عن الانتفاع والتضرر، أو إلى العبد في الدنيا، وأنها مشقة بلا حظٍ، فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها،وإما في الآخرة، وذلك إما تعذيبه عليها، وهو قبيح، أو نفعه وهو المطلوب، والجواب منع وجوب بالغرض، وأما العقاب، فقد أوجب جميع المعتزلة، **والخوارج**، عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، ولم يجوّزوا أن يعفو الله عنه، لوجهين: الأول أنه أوعد بالعقاب، وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخُلف. والجواب هو أن غاية هذا الدليل وقوع العقاب لا وجوبه، الثاني أنه لو علِم المذنب أنه لا يعاقب على ذنب كان ذلك تقريراً له على ذنبه، وإغراء للغير عليه، وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة. والجواب منع تضمن عدم الوجوب للتقرير والإغراء، إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض لا ينافي ذلك.

ثم قال **المعتزلة، والخوارج**: صاحب الكبيرة[5] إذا لم يتب عنها مخلد في النار، ولا يخرج عنها أبداً، وعمدتهم أن الفاسق يستحق العقاب، وهو مضرة خالصة دائمة، والثواب[6] منفعة خالصة دائمة، فاستحقاقهما معا محال كما أن الجمع بينهما

---

(1) في خ ح ب و هامش خ م (د) [وفاة الأشعري برَّد الله ضريحه]

(2) هكذا بالأصل وجميع خ (عام 3).

(3) وفي هامش خ م (د) وخ ح ب [وفاة القاضي أمّنه الله بمنه]

(4) في المواقف ج 3 / 489 (الشاقة). ومن قول أبي حفص هنا (أما الثواب) إلى قوله ص 54 (..على ظلمهم) هو نص عبارة المواقف وشرحها 3 / 489-507. وانظر: المقاصد وشرحها 3 / 373-398. أبي

(5) الكبيرة: قِيلَ: هِيَ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ بِخُصُوصِهِ فِي الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ. وَقِيلَ: هِيَ مَا فِيهِ حَدٌّ، وقيل: كُلُّ ذَنْبٍ. انظر: جمع الجوامع لابن السبكي، بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 178

(6) في هامش خ م (د) [الثواب العقاب] وخ ح ب.

محال. والجواب منع الاستحقاق، إذ لا يجب لأحد على الله حق، ومنع قيد الدوام لا يقال إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة، لم تكن خالصة، لأنا نقول: ذلك محال، لجواز أن لا يخلق الله تعالى، والمثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن، ولا للثاني فرح، على أن قيد الخلوص مما يتطرق المنع إليه أيضاً، ثم إنا نقول: بعد تسليم ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب قد يتساقطان، ويدخل الجنة تفضلاً، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ﴾[1] أو يرجح جانب الثواب، لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها، والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة والله يضاعف لمن يشاء، وقد استعانوا من النقل بوجهين: الأول آيات تشعر بالخلود، كقوله تعالى ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.[2] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[3]

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[4] قالوا: والخلود حقيقة في الدوام. لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾[5] مع أنه جعل لكثير منهم المكث الطويل. والجواب أنّا لا نسلّم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته، بل من أحاطت به خطيئته لا تكون له حسنة أصلاً، ومن كان له حسنات كانت خطيئاته في بعض جوانبه لا محيطة به، ولا نسلّم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدّى حدوده، بل تعدّى بعض حدوده، والمراد بالآية الثالثة: من قتل مؤمناً لأنه مؤمن ولا يفعل ذلك إلا كافر، سلمنا، لكن الخلود هو المكث الطويل، وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام معارض بما يقال: حُبُس مُخلَّد، ووَقْف مخلد، وخَلَّد الله ملكك، والآية حملناها على الدوام بقرينة الحال، الثاني: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ

---

(1) سورة فاطر آية: 35

(2) سورة البقرة آية: 81

(3) سورة النساء آية: 14

(4) سورة النساء آية: 93

(5) سورة الأنبياء آية: 34

الذين وما هم عنها بغائبين﴾[1] ولو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها. الجواب أن الفجار إنما يتناول الكامل في فجوره وهو الكافر، كما يَدل عليه قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾[2] وأيضا ظاهرها يقتضي أن الفجار في الجحيم في الحال وليس كذلك، فوجب التأويل باستحقاق النار، وعدم غيبتهم عن استحقاقها.

ولنا آيات دالة على الوعد بالثواب، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[3] ﴿وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾[4] ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[5] فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب، وهو عندكم ينافي استحقاق العقاب، فلا يجامعه فضلاً عن كونه مخلداً فيه، فلا تكون كل الآيات عامة متناولة له، وإن سلّمنا عمومها إيّاه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على تخصيص العذاب بالكفار، كقوله: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[6] وقوله: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[7] وقوله ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا إلى قوله: فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[8] واعلم أن تخصيص العذاب بالكفار مذهب مقاتل[9] بن سليمان من المفسرين، والمرجئية، عملًا بظاهر الآيات، لكنّا نخصّصها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين الآية الدالة على وعيد الفسّاق، وأما الأشاعرة فقالوا: الثواب فضل من الله وعد به، فيفي به من غير وجوب، والعقاب عدل من الله لأن الكل ملكه،فله أن يتصرف فيه بما يشاء، وله العفو عنه، لأنه فضل.

---

(1) سورة الإنفطار آية: 14-15-16

(2) سورة عبس آية: 42

(3) سورة الزلزلة آية: 7

(4) سورة النجم آية: 31

(5) سورة الرحمن آية: 60

(6) سورة طه آية: 48

(7) سورة النحل آية: 27

(8) سورة الملك الآيتان: 8، 9

(9) في هامش خ ح ب عنوان [ذهب مقاتل بن سليمان إلى تخصيص العذاب بالكفار].

ولا يعد الخُلف في الوعيد نقصاً، بل يمدح به عند العقلاء، فيجوز إسناده إليه تعالى، بخلافه في الوعد فإنه نقص لا يجوز أن ينسب إليه تعالى، فيثيب المطيع ألبتة إنجازاً لوعده، ويجوز أن لا يعاقب العاصي. ولنذكر أموراً تناسب المقام.

الأول: اعلم[1] أنه قد أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبداً، لا ينقطع عذابهم، سواء بالغوا في الاجتهاد في النظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا، أو علموا نبوتَهم وعاندوا أو تكاسلوا، وأنكر تخليدهم طائفة خارجة عن الإسلام، لوجوه: الأول أن القوة الجسمانية متناهية، فلابد من فنائها، فلا يتصور عذاب. الجواب منع تناهيها، الثاني: أن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل. الجواب أن هذا مبني على اعتبار شرط البنية، واعتدال المزاج في الحياة، ونحن لا نقول به، بل هي بخلق الله، وقد يخلقها دائماً، الثالث: أن النار تفني الرطوبة، فتذهب الحياة. الجواب لا يجب ذلك، بل الإفناء من الله تعالى، وقد لا يفنيها أو يفنيها، ويخلق بدلها مثلها، وقال **الجاحظ**،[2] **والعنبري**: هذا في حق الكافر المعاند، والمقصر، وأما البالغ في اجتهاده، إذا لم يهتد للإسلام، ولم تلُح له دلائل الحق فمعذور، وكيف يكلَّف بما ليس في وُسعه؟ وكيف يعاقَب بما لم يقع فيه تقصير من قبله؟ والكتاب، والسنة، والإجماع، قبل ظهور المخالف ترد عليهما، بل هذا القول مخالف لما علم من الدِّين بالضرورة. وأما غير الكفار من العصاة ومرتكب الكبائر فلا يخلد في النار، لقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.[3]

ومرتكب **الكبيرة** عمل خيراً هو إيمانه، فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار ثم يدخلها فهو باطل **بالإجماع**، أو بعد خروجه عنها وهو المطلوب. وأجمعوا أيضا على أن الله تعالى عفو، وأن عفوه ليس في حق الكافر، بل في حقّ المؤمن، فقال **المعتزلة**: هو عفو عن الصغائر قبل التوبة، وعن الكبائر بعدها، وقال **المرجئة**: عفو عن[4] الصغائر

---

(1) في هامش خ ح ب ع طرة [أجمع المسلمون على تخليد الكفار في النار خلافا لطائفة خارجة عن الإسلام والرد عليهم].

(2) في هامش خ ح ب عنوان [على قول الجاحظ والعنبري والرد عليهما].

(3) سورة الزلزلة آية: 7.

(4) سقطت من (خ م ك).

قبل التوبة، والكبائر مطلقاً، وقال جمهور أصحابنا: يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هاذين البعضين بعينه، وقال كثير منهم: لا يقطع بعفوه عن الكبائر بالتوبة، بل نُجَوِّزُه، واستدل الجمهور بأن العَفُوَّ مَن لا يعذب بالذنب مع استحقاقه، ولا يقول المعتزلة بالاسحقاق في الصغائر مطلقا، ولا في الكبائر بعد التوبة، فلم يبق إلا الكبائر قبلها، وبقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[1] ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾[2] ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[3] الثاني: أجمعوا[4] أيضا على بطلان الكذب في إخباره تعالى، وأُورِد أنّ تجويز الخُلْف في الوعيد تجويز للكذب، وأجيب بأن الكذب يكون في الماضي دون المستقبل. قال السّعد: وهذا ظاهر الفساد، فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب، سواء كان في الماضي أو في المستقبل، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَداً أَبَداً وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾[5] ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾[6] على أن المذهب عندنا على أن أخبار الله تعالى لا تتعلق بالزمان، ولا تتغير بتغير المخبر به، على ما سبق في بحث الكلام هـ).[7]

الثالث: قال الآمدي في (الأبكار): إذا اجتمع[8] في المؤمن طاعات وزلّات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثواب ولا عقاب، فإن أثابه فبفضله، وإن عاقبه فبعدله، ثم له إثابة العاصي، وعقاب المطيع أيضا،

---

(1) سورة النساء الآيتان: 48-116.
(2) سورة الزمر آية: 53.
(3) سورة الرعد آية: 6.
(4) في هامش خ ح ب عنوان [استحالة الكذب في اختباره تعالى].
(5) سورة الحشر آية: 11-12 .
(6) سورة الحشر آية: 11-12 .
(7) انظر: شرح المقاصد 3 / 395
(8) في هامش خ ب، و خ ع عنوان [إذا اجتمع طاعات وزلات].

وذهب **المرجئة**[1] إلى أن الإيمان يحبط الزلّات، فلا عقاب على زلّة مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر، وقال **المعتزلة**: إن كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات، وإن زادت على زلته، وذهب **الجبائي وابنه** إلى رعاية الكثرة في المحبط، وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته كفرتها،ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا فقال **الجبائي**: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء، وإذا زادت الزلات أحبطت الطاعات برُمّتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء، وقال **الإمام الرازي**:[2] مذهب **الجبائي** أن الطاري من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله، ويسقط من الساقط بقدره، ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان، ويبقى الزائد. قال في (**المواقف**): قال **الجبائي**: يحبط من الطاعات بقدر المعاصي، فإن بقي له زائد أثيب فيه، وإلاّ فلا، ولا يخفى أنه تحكّم، بل العكس أولى، وقال **أبو هاشم**: يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر، قال: ولما أبطلنا الأصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية، والطاعة، بطل الفرع المبني عليه، وهو الإحباط مطلقا، سواء كان بطريق الموازنة، أو بغيرها، ثم قال: وقد اتفقت المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب أي لا تتساوى الطاعات والزلات، وإلاّ تساقطا، فلا يكون ثَمّة ثواب ولا عقاب، وأنه محال، فعند **الجبائي عقلاً**، وعند **أبي هاشم** للإجماع على أن لا خروج عنهما، والجواب لم لايجوز أن يثاب، لِمَا مَرّ من أن جانب الثواب أرجح، ولجواز التفضل، ويجوز أيضا أن لا يثاب ولا يعاقب، بل يكون من أهل الأعراف، كما ورد به الحديث الصحيح، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب، لما يَرى أحد مِنَّا يدوم له غمُّه من جهة، وفرحه من جهة أخرى، ويدوم له ألَمُه ولذّتُه لا يخلص له أحدهما هـ).[3]

---

(1) انظر: أبكار الأفكار للآمدي 3 / 303 (الفصل الخامس: في الاحباط والتفكير). وأبو حفص نقل هذه النقول من المواقف 3 / 503 (قال الآمدي إلى قوله ص 66 أحدهما هـ).

(2) انظر مثلا: الأربعين للرازي ص 400 - 401 المسألة السادسة والثلاثون في أن وعيد الفساق منقطع ه.

(3) انظر: المواقف 3 / 501-502 هـ.

الرابع: **التوبة**:[1] في اللغة الرجوع قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾[2] أي رجع عليهم بالتفضّل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وفي **الشرع**[3] النّدَم على معصية من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها، إذا قدر عليها، فمَن ندِم على شُرب الخمر لما فيه من الصُّداع والتَّرَف والإخلال بالمال والعِرض، لم يكن تائباً شرعاً، وقولنا: إذا قدَر نحوه قول **الآمدي**: (عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل قال: وإنما قلت: كذلك احترازاً عمَّنْ زنَى ثم جُبَّ، أو كان مشرفاً على الموت، فإنّ العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصوّر منه، لعدم تصوّر الفعل فيه، ومع ذلك فإنّه إذا ندِم على ما فعل صحت توبته بإجماع **السلف**).[4] وقال **أبو هاشم**: الزاني إذا جُبَّ لا تصِحّ توبته، لأنه عاجز عنه، وهو باطل بما إذا تاب عن الزنى وغيره في مرض مخوف، فإن توبته صحيحة بإجماع، وإن كان جازما لعجزه عن الفعل في المستقبل هـ).[5]وشرط[6] **المعتزلة** فيها ردَّ المظالم، وأن لا يعود إلى ذلك الذنب، وأن يستديم الندَّم، وهي عندنا غير واجبة.

أما ردُّ المظالم فقال **الآمدي**:[7] إذا أتى بالمظلمة كالقتل، والضرَّب، فقد وجب عليه أمران: التوبة، والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه، ومن أتى بأحد الواجبيْن لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيْان بالواجب الآخر، كما لو وجب عليه صلاتانِ فأتى بإحْداهُما دون الأخرى، وأمّا أن لا يعاودها أصلاً، فقال الآمدي: أيضا: التوبة مأمور بها، فتكون عبادة، وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر، بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى، وأما استدامة الندم فقال

---

(1) في هامش خ ح ب عنوان [مبحث التوبة].

(2) سورة التوبة آية: 118.

(3) وإليه أشار صاحب المرشد المعين على الضروري من علوم الدين بقوله :

(وتوبة من كل ذنب تجترم ... تجب فوراً مطلقاً وهي الندم
بشرط الإقلاع ونفي الإصرار ... وليتلاف ممكناً ذا استغفار).

(4) انظر: الأبكار 3 / 411-412.

(5) انظر: المواقف 3 / 509-512، وأبكار الأفكار 3 / 411-412.

(6) من قوله [وشرط إلى قوله صحة التوبتين] هو نص عبارة المواقف 3 / 513-514.

(7) انظر: الأبكار 3 / 412.

الآمدي: ومهما صحّت التوبة ثم تذكّر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة، خلافاً لبعض العلماء، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أنّ الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكّرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر، ولا يجددون الإسلام، ولا يؤمنون به، فكذلك الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه هـ.(1)

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه يجب فيها العموم، لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر، أو في وقت آخر، ظهَر أنه لم يندَم عليه لقبحه، وإلا ندِم على قبائحه كلها لاشتراكها في العِلة المقتضية للندم، وندم أيضا في جميع الأوقات، وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم تكن توبة، وذهب آخرون إلى أنّه لا يجب ذلك العموم، كما في الواجبات، فإنّه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض، وفي بعض الأوقات دون بعضها، ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره، مع أن العِلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً. والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتيْن.

قوله:(2) **{لأنه لو كان غرض لخ}**. قد ذكروا في الاستدلال على نفي الغرض وجهين: أحدهما:(3) أنه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل، إلا ما هو أصلح له من عدمه، لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة، فكلُّ ما كان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه، وهو معنى الكمال، فإن قيل: لا نسلّم الملازمة، لأنّ الغرض قد يكون عائداً إلى الفاعل، وقد يكون عائداً إلى غيره. قلنا: نفْعُ غيره إن كان أولى بالنسبة إليه من عدمه جاء الإلزام، وإلّا لم يصلح غرضاً له، ونحن نعلم أن خلود الكفار في النار من فعل الله تعالى، ولا نفع لهم ولا لغيرهم ضرورة. وثانيهما: أن غرض الفعل أمر خارج عنه، يحصل عن الفعل ويتوسطه، وهذا مِمّا لا يتصور في أفعاله تعالى، إذ هو تعالى

---

(1) انظر: أبكار الأفكار 3/ 412.

(2) في هامش خ م (د) و خ ح ب [الاستدال على نفي الغرض]

(3) انظر: المواقف وشرحها 3 / 296-298.

...م تذكّر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة، خلافاً
...الضرورة أنّ الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا
...بة من الكفر، ولا يجددون الإسلام، ولا يؤمنون
...ت التوبة عنه هـ). [1]

...أنه يجب فيها العموم، لأنه إذا ندم على ذنب
...أو في وقت آخر، ظهَر أنه لم يندَم عليه لقبحه،
...ها في العِلة المقتضية للندم، وندم أيضا في جميع
...لم تكن توبة، وذهب آخرون إلى أنّه لا يجب
...قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض، وفي بعض
...ي به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره،
...ب هي كون الفعل حسناً واجباً. **والأشاعرة**

...}. قد ذكروا في الاستدلال على نفي الغرض
...تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملًا
...ح غرضاً للفاعل، إلا ما هو أصلح له من
...النظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً
...ل، وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة، فكلٍ
...أصلح للفاعل وأليق به من عدمه، وهو
...، لأنّ الغرض قد يكون عائداً إلى الفاعل،
...ه إن كان أولى بالنسبة إليه من عدمه جاء
...نعلم أن خلود الكفار في النار من فعل
...ة. وثانيهما: أن غرض الفعل أمر خارج
...ا لا يتصور في أفعاله تعالى، إذ هو تعالى

...ض]

فاعل لجميع الأشياء ابتداء بلا واسطة، فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلاً له لا غرضاً للفعل آخر، وليس جعل البعض الفعل غرضا أولى من بعض، إذ لا مدخل لشيء ها هنا في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرِها إليه على سواه، فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت، فلا يتصور تعليل في أفعاله تعالى أصلاً، وأيضا إذا عللت أفعاله بالأغراض، فلا بُدّ من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود في نفسه، وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لانهاية لها، فلا يتصور تعليل، ولا يكون ذلك الذي هو غرض مقصود في نفسه لغرض آخر،وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض.

واحتج **المعتزلة** على وجوب **الغرض**؛ بأن الفعل دونه عبث، وهو قبيح. ورُدَّ بأنه إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه، فهو أول المسألة، وإن أردتُم أمراً آخر، فلا بُدَّ من تصويره، ثم تقريره، ثم الدلالة على امتناعه.

قال **السيد** قدّس الله سره ما نصه: (وقد يقال في الجواب: إن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكَمَة متقنَة مشتمِلة على حِكَم ومصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته تعالى كلها، ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعِلَلًا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضا له، ولا عِلَلًا غاية لأفعاله، حتى يلزم حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثار[1] مرتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية هـ)[2] وقد أوضح[3] هذا المعنى في رسالة له أفردها لذلك[4] فقال: (إذا ترتب

---

(1) هكذا بالأصل بالرفع ولعل الصواب آثارا بالنصب معطوفة على خبر تكون المنصوب.

(2) انظر: شرح المواقف 3 / 294 – 298.، والعلة الغائية هي: ما يكون لأجلها الشيء.انظر: التعريفات ص 154، والكليات ص 505، ومعجم مقاليد العلوم ...ص 73، وكشاف اصطلاحات الفنون... 2/ 1249، ودستور العلماء ...2/ 264.

(3) في هامش خ ع طرة [أوضح رسالة للسيد الشريف في كون أفعال الله تعالى لا لغرض]

(4) في هامش خ ع طرة نصها [طالعتها بعد الحمدلة والصلاة والترجمة ما نصه الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله، وصحبه أجمعين، وبعد، هذه من الفوائد الشريفة قدّس سره إذا ترتب على فعل أثر لخ]. تأمل هذه الطرة.

على فعل أثر فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرة له يسمى فائدة له، ومن حيث إنه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له، ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين إن كان سبباً لإقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضا متصوراً، ويسمى بالقياس إلى فعله علة غائية، فالعلة والغاية الغائية متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، وإن لم يكن سبباً للإقدام كان فائدة وغاية فقط، فالغاية أعم من العلة الغائية، إذا تمهَّد هذا، فنقول: أفعال الله تعالى يترتب عليها حِكم ومصالح لا تُحصَى ولا تُعَدّ، فذهب **الأشاعرة**، والحكماء إلى أن تلك الحكم والمصالح غايات لأفعاله تعالى، ومنافع راجعة إلى المخلوقات، وليس شيء منها غرضا له، وعلة غائية لفعله، واستدلوا على ذلك بوجهين: أحدهما: أنّ من كان فاعلاً لغرض، فلابُدَّ أن يكون وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، وإلا لم يصح أن يكون غرضا له، فيكون الفاعل حينئذ مستفيدا لتلك الأولية، ومستكملاً بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لا يقال: إنما تلزم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل، أمّا إذا كانت راجعة إلى غيره كالإحسان إلى المخلوقات فلا. لأنا نقول: إن كان إحسانه وعدم إحسانه متساويين بالنسبة إليه تعالى، لم يصح أن يكون الإحسان غرضا، وإن كان الإحسان أرجح وأولى لزم الاستكمال، والثاني من الوجهين: أن غرض الفاعل لما كان سبباً لإقدامه على فعل، كان ذلك الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا لها من غيره، ولا مجال للنقصان بالقياس إليه تعالى كما لا يخفى، بل كماليته في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله، وكمالية أفعاله تقتضي أن تترتب عليها مصالح راجعة إلى عباده، فتلك المصالح غايات وثمرات لأفعاله لا علل غائية لها.

واتضح بما حقّقْناه أن ليس شيء من أفعاله عبث،[1] أي خالياً عن الحكمة والمصلحة، وأن لا سبيل إلى الاستكمال والنقصان إلى سرادقات عظيمة[2]

---

(1) هكذا بالأصل وجميع خ (عبث) مرفوعاً مع أنه خبر ليس، أو يكون وقف عليه على لغة ربيعة.
(2) محيت من خ ع و في خ ع [عظمته]

وكبريائه، وهذا المذهب الصحيح، والحق الصريح الذي لا تشوبه شُبهة ولا تحوم حوله ريبة، وما ورد من الآيات الموهمة لكون أفعاله تعالى معللة بالأغراض، فهي محمولة على الغايات المرتبة عليها، ومن قال بتعليلها بناء على شهادة ظواهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار السليمة، والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب أفهام العامة، على مقتضى قولهم: كلِّم الناسَ على قدْر عقولهم والله أعلم هـ).[1]

قوله: {عرفت جهالة من تسور لخ}[2] في هذه الملازمة نظر لا يخفى.

قوله: {وقالت المعتزلة الأفعال الاختيارية إلى آخره}. لابد من تحرير محل النزاع فنقول: [3] الحسن والقبح[4] يقال لصفة الكمال والنقص، كما يقال: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع أن هذا ثابت للصفات في أنفسها، وأن العقل يدركه، ولا تعلق له بالنزاع، وبمعنى ملايمة[5] الغرض ومنافرته فيعبرّ عنه بالمصلحة والمفسدة، فيقال: **الحسن** ما فيه مصلحة، **والقبيح** ما فيه مفسدة، وذلك أيضا عقلي، ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأوليائه، مفسدة لأعدائه، وبمعنى تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا محل النزاع،فعندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي، قالوا: العقل حجة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا، ثم إدراك العقل قد يكون بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار،[6] وقد يكون بالنظر، كحسن الصدق الضّارّ، وقبح الكذب النافع، وقد لا يدرك العقل شيئا من ذلك، لكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة، كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال، واعلم، أنه لا خلاف في أن الباري تعالى

---

(1) في خ ع هكذا (هـ بنصها)

(2) عنوان هذا النص في السنوسية ص 344، (الحسن والقبح والحكم الشرعي). ونصه كاملا: (وإذا عرفت بيا ذكر عدم رجحان بعض الأفعال على بعض بالنسبة إليه تعالى، عرفت جهالة من تسور على الغيب، ورأى أن العقل يتوصل وحده دون شرع إلى إدراك الحسن والقبح عنده جل وعلا).

(3) في هامش خ ع [الحسن والقبح]

(4) انظر: شرح المواقف 3 / 269-270.

(5) يعني ملاءمة.

(6) في هامش خ م د، [الحسن والقبح]

لا يفعل قبيحا، ولا يترك واجبا، أما عندنا فلأنه لا قبح عندنا ولا واجب عليه، لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله، وأما عند المعتزلة فلأن كلّ ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة، وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة، قال السعد: فإن قيل: الذي ثبت من مذهبنا هو أنه لا واجب عليه، بمعنى أن شيئا من أفعاله ليس بما أمر الشارع[1] به وحكم بأن فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى، والمعتزلة إنما يقولون: بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل، أو بمعنى اللزوم عليه، لما في تركه من الإخلال بالحكمة. قلنا على الأول: لا نسلم أنه يستحق الذّمّ عقلاً على فعل أو ترك، فإنه المالك على الإطلاق.

وعلى الثاني: لا نسلم أن شيئا من أفعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة، لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حِكم مصالح لا تهتدي إليها العقول، فإنه الحكيم الخبير، على أنه لا معنى للّزوم عليه إلا عدم التمكن من الترك، وهو ينافي الاختيار، ولو سُلّم فلا يوافق مذهبهم أن صدور الفعل منه على سبيل الصحة من غير أن ينتهي إلى الوجوب. ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوُجوب على الله تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه، وإن كان الترك جائزاً كما في العاديات، فإنّا نعلم قطعا أن جبل أحد باق[2] على حاله لم ينقلب ذهباً، وإن كان جائزا، والجواب أنّ الوجوب حينئذ مجرد تسمية، والحكم بأن الله يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من شرذمة، بخلاف العاديات، فإنها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل، والعجب بأنهم لا يسمون كل ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه، مع قيام الدليل على أن يفعله ألبتةَ هـ).[3]

قوله: {والرّدُّ على الجميع}. استدل أهل السنة على ما في (المواقف وشرحها) بوجهين: أحدهما: أن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً، وبيان كونه مجبوراً أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك،

(1) في خ م د، (الشرع)
(2) كذا بالأصل وخ ع. وهي كذلك في المقاصد (باق) ج 3/ 216. وفي باقي خ (بان). وهي غير صواب.
(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 216-217.

وإن تمكّن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أ
غير سببه كان اتفاقياً، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد،
الكلام إليه، ووجب الفعل عنده، وإلا جاز معه الفعل والترك، فاحتاج
آخر، وتسلسل، فيكون اضطرارياً، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد، فيك
فيها، فإن قيل: هذا نصب الدليل في مقابلة الضرورة، إذ كل واحد
يعلم أن له اختياراً في أفعاله، ويفرق بين الاختيار والاضطرار، فا
سفسطة ظاهرة، ومكابرة باطلة، وأيضا فإنه ينفي قدرة الله تعالى، لا
في أفعاله، والمقدمات المقدمات، والدليل الدليل، والتقرير التقرير
يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن لم يتوقف على مرجح الخ ما مرّ
الدليل بأفعاله تعالى، وأيضا فإنه كما ينفي الحسن والقبح العقليين
والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد
عليه تكليف، لأنه تكليف ما لا يطاق، وأنتم إن جوزتموه فلا تقولو
يكون كل التكاليف كذلك أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دل
أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً، فلا يوصف فعله بحسن
مع أنها ثابتان عندكم فانتقض دليلكم، فما هو جوابكم فهو جو
والأظهر أن يقال: إنه ينفى الشرعيين أيضا لأنهما من
الاختيارية، فإن حركة المرتعش والنائم والمغمىَ عليه لا توصف
ولا قبح، ويستلزم أيضا أن تكون التكاليف بأسرها تكليفا بما
به، وأيضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له، فيقت
وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته، وهذا السؤال هو الحَلّ، وم
حكمه،

قلنا: أما الأول فلأن الضروري وجود القدرة والا
بقدرته واختياره، واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني د
مصاداً للضرورة، وأما الثاني: وهو النقض بأفعال البا
الفعل الواقع لا بمرجح اتفاقي، إنما هي مقدمة إلزامية بال

وإن تمكّن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سببه كان اتفاقياً، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد، وإلا نقلنا الكلام إليه، ووجب الفعل عنده، وإلا جاز معه الفعل والترك، فاحتاج إلى مرجح آخر، وتسلسل، فيكون اضطرارياً، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد، فيكون مجبوراً فيها، فإن قيل: هذا نصب الدليل في مقابلة الضرورة، إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله، ويفرق بين الاختيار والاضطرار، فلا يسمع أنه سفسطة ظاهرة، ومكابرة باطلة، وأيضا فإنه ينفي قدرة الله تعالى، لاطراد الدليل في أفعاله، والمقدمات المقدمات، والدليل الدليل، والتقرير التقرير، فيقال: إن لم يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن لم يتوقف على مرجح الخ ما مرّ، فقد انتقض الدليل بأفعاله تعالى، وأيضا فإنه كما ينفي الحسن والقبح العقليين، ينفي الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد مجبوراً لم يثبت عليه تكليف، لأنه تكليف ما لا يطاق، وأنتم إن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه، ولا يكون كل التكاليف كذلك أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم، والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً، فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي، مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

والأظهر أن يقال: إنه ينفي الشرعيين أيضا لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية، فإن حركة المرتعش والنائم والمغمىَ عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح، ويستلزم أيضا أن تكون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق، ولا قائل به، وأيضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داعٍ له، فيقتضي اختياره للفعل، وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته، وهذا السؤال هو الحَلّ، وما قبله إما نقض أو في حكمه،

قلنا: أما الأول فلأن الضروري وجود القدرة والاختيار، لا وقوع الفعل بقدرته واختياره، واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول، فلا يكون مصادماً للضرورة، وأما الثاني: وهو النقض بأفعال الباري فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا بمرجح اتفاقي، إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة القائلين

بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا نضم إليها مرجح يسمونه الداعي، ونحن لا نقول بها، فإن الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لِداعٍ عندنا جائز، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم ذلك في مسألة الهاربَ من الشبع والعطشان الواجد القَدَحَيْن المتساويين، وإذا لم يقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى، وأيضا على تقديره صحة هذه المقدمة عندنا، ليس هذا الدليل جاريا في فعله تعالى، لأنّا نختار أنه متمكّن من الترك، وأن فعله يتوقف على مرجح، لكن المرجح قديم، فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات، كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادرا عنه، إذ لا بُدّ أن يكون الصادر عنه حادثا محتاجا إلى آخر، فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى، بل في حق العبد، وإلى ما قررنا أشار - **يعني العضد** - بقوله: فمرجح فاعليته تعالى قديم، وهو قدرته وإرادته المسندتان إلى ذاته إيجابا، والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص.

فإن قلت: مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار، وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى، فيكون اتفاقيا كما مرّ في العبد، **قلت**: لنا أن نختار الوجوب ولا محذور، لأن المرجح الموجب إرادته المستندة إلى ذاته بخلاف إرادة العبد، فإنها مستندة إلى غيره، فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه، وقد مرّ هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب، قال: وأما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعييْن، فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة أي تكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة، ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم، إذ لاَ بُدَّ فيه من تأثير القدرة، فلا يتجه علينا النقض بالشرعي، وأما الرابع: غير مستقل بإيجاد فعله من غير داعٍ واختيار ترتب على ذلك الداعي وموجب الفعل، يحصل هو أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له[1] بخلق الله تعالى إياه، وقد بيّنّاه، وذلك كافٍ في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلاً، إذ لا فرق بين أن يوجد الله تعالى الفعل في العبد

(1) كذا بالأصل وخ ع . وخ م د. وفي باقي خ غير واضحة ويظهر عدم الحاجة إليها.

كما قال الشيخ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابنا كإمام الحرمين في كونه مانعا حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم، وإذا كان داعيه إلى اختيار الموجب للفعل من فعل الله تعالى فقد تَمَّ مطلوبنا هـ).[1] وأنت خبير بأن استناد القدرة والإرادة الأزليتيْن إلى الذات إيجابا ينافي ما ذهب إليه الأشاعرة، من أن الحقّ سبحانه لا يجب عليه ولا عنه شيء، ويقتضي إمكان الصفات كما تقدم.

وفي قوله: وذلك كاف في عدم الحكم لخ نظر، إذ لقائل أن يقول: لا سلم كفايته فيه، إذ لو كان كافيا فيه لكان كافيا في امتناع التكليف، إذ لا تكليف مع الجبر، فالحسن والقبح يتبعان التكليف، فحيث صح التكليف صح الحكم بهما، ومتى لم يصح[2] فإذا كان الجبر المشوب بالاختيار بمنزلة الجبر المحض في عدم صحة الحكم بهما فليكن بمنزلته في عدم صحة التكليف أيضا، فمطلق الجبر لا ينافي الحكم المذكور، والاستدلال به لا ينهض، الوجه الثاني: وإنما ينهض حجة على غير الجُبائي، لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف، لأن ما بالذات لا يزول، واللازم باطل، فإن الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دَمِ نبيّ من ظالم، بل يجب ويذم تاركه قطعا، وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلما، لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء، وقد يحصلان بدون الكذب، إذ قد يمكن أن يتأتى بصورة الخبر بلا قصد إلى الأخبار، أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية، فلا يكون كاذبا في نفس الأمر، ومن ثم قيل: إن في المعارض لمندوحة عن الكذب، لأنّا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض، ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كان، لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الأخبار، ولا يكون شيء منها كذب[3] إذ لا كلام[4] إلا ويمكن أن يقدّر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا، وإذا حسن الكذب هاهنا قبح الصدق، لأنه

---

(1) انظر: شرح المواقف 3 / 271 – 275.
(2) ساقطة من (خ ع).
(3) هكذا بالأصل و باقي خ (كذب) مرفوعا مع أنه خبر يكون تأمل ولعله وقف عليه على لغة ربيعة.
(4) في هامش خ ع طرة [إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا]

إعانة للظلم على ظلمه، فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الأفعال هـ).[1]

وفي الجواب عن السؤال نظر، لأن الألفاظ لا تدل يقيناً على المقاصد إلا بانضمام قرائن تدل على انتفاء الاحتمالات على ما هو التحقيق، وهو مختار الإمام **الرازي في (المحصول)**،[2] و**(الأربعين)**،[3] **والآمدي في (الأبكار)**،[4] وصدر **الشريعة في (التنقيح والتوضيح)**،[5] وصاحبي **(المواقف)**،[6] و**(المقاصد)**،[7] وأما **المعتزلة** فلهم في المسألة طريقان حقيقيان، وطريقان إلزاميان، أما الحقيقيان فأحدهما: أن الناس طُرّاً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضّارّ، وقتل الأنبياء وبحسن العدل والصدق النافع والإيمان، وليس ذلك بالشرع، إذ يقول به غير المتشرع، ولا مَن يتديّن بدِين أصلاً **كالبراهمة**،[8]* ولا بعرف، إذ العرف يختلف باختلاف الاسم، وهذا لا يختلف. والجواب أن جزم العقلاء بالحسن والقبح بمعنى مُلاءَمَة الطبع ومنافرته، أو صفة الكمال أو النقص مسلم بالمعنى المتنازع فيه.

وثانيهما: أن من عزّ له تحصيل غرض من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنّه يؤثر الصدق قطعا، وكذا من رأى شخصا أشرف على الهلاك وهو

---

(1) انظر: المواقف وشرحها 3 / 275.

(2) انظر: المحصول للرازي ص408 (الباب التاسع: في كيفية الاستدلال بخطاب الله..).

(3) انظر: الأربعين للرازي ص 243-244.

(4) انظر: أبكار الأفكار 1 / 557-558.

(5) انظر: التلقيح على التنقيح، لصدر الشريعة ص 158-159، وانظر: التلويح على التوضيح 1 / 248 مقدمة قال: والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرائن لخ.

(6) انظر: المواقف 3 / 275-278.

(7) انظر: المقاصد 3/ 208- 212.

(8) هم قَبيلَة بِالهِنْدِ فيهم أَشْرَاف أهل الهِنْد وَيَقُولُونَ أنهم من ولد برهمي ملك من مُلُوكهمْ قديم وَلَهُم عَلامَة ينفردون بهَا وَهِي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف، وهم المنكرون للنبوات أصلا، ومنهم من يميل إلى الدهر، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية، ويقول بملة إبراهيم عليه السلام. وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها فمن قائل بالروحانيات، ومن قائل بالهياكل، ومن قائل بالأصنام، إلا أنهم مختلفون في شكل الهياكل التي ابتدعوها، وكيفية أشكال وضعوها، ومنهم حكماء على طريق اليونانيين علما، وعملا والبراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلا. انظر الملل والنحل 3/ 96، والفرق بين الفرق ص 114، 332، 338، 348. والفصل في الملل لابن حزم 1/ 63، وحاشية المواقف 3 / 279.

قادر على إنقاذه قطعا، وإن لم يرج منه ثوابا ولا شكورا، كما أن المنقذ طفلا أو مجنونا وليس ثم مَن يَراه ولا يتصور فيه غرض وجلب أو دفع. والجواب أما حديث اختيار الصدق فإنه تقرّر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالَم، وكون الكذب منافرا لها، ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه، فاختياره الصدق لملاءمته لتلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه، وأما حديث الإنقاذ فذلك لرِقّة الجنسية، وذلك مجبول في الطبيعة، وأما الإلزاميات فأحدهما لو حسُن من الله تعالى كل شيء لحسن منه الكذب، وفي ذلك إبطال الشرائع وبعثة الرُّسل، فلا يمكن تمييز النبيّ من المتَنبّي، ولحسن منه أيضا خلق المعجزة على يد الكاذب، وعاد المحذور. والجواب أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه، بل هو لزوم عدمه المستلزم لامتناع الصدق عليه، وهو باطل، لأن من علم شيئا أمكنه الإخبار عنه، بل ما هو عليه بالضرورة، ودلالة المعجزة على صدق المدعيّ عادية، لا تتوقف على امتناع الكذب، وثانيهما: الإجماع على تعليل المصالح والمفاسد فلو توقف الحُسن والقبح على ورود الشرع، كما زعمتم لامتنع تعليل الأحكام بهما، وفي منعه سدّ باب القياس، وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام، وأنتم لا تقولون به. والجواب أن اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء، لما مّر من أن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض ومنافرته، ولا نزاع في أنه عقلي. نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ورفع مفاسدهم تفضل منه عندنا، وواجب عليه عندكم، بناء على أصلنا، وأصلكم.[1]

قوله:[2] {**فالنبوة عندنا هي اختصاص لخ**}. يريد عند أهل الحق من **الأشاعرة**، وغيرهم من المِلّيّين،[3] ولا يشترط فيها عندهم شرط من الأغراض والأحوال المكتسبة بالرياضيات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات، ولا استعداد ذاتي، من صفاء الجواهر، وذكاء الفطرة، كما يزعمه **الفلاسفة**، بل الله

---

(1) من قوله [وأما المعتزلة إلى قوله (أصلنا وأصلكم) هـ] هو نص كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 3/ 278-281، وانظر: أيضاً المقاصد 3/ 213 - 215، والأبكار 1/ 568 - 572.

(2) في هامش خ ع عنوان [النبوة وحكمتها] وخ ح ب [مبحث النبوة].

(3) المليون: أصحاب الملة والدين وأتباعها.

يختص برحمته من يشاء، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾.(1) [وهذا بناء على القول بالقادر المختار](2) وأما **الفلاسفة** فقالوا: هو من اجتمعت فيه(3) خواص ثلاث: إحداها: أن يكون له اطلاع على المغيبات، ولا يستنكر هذا الاطلاع، لأن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة، غير حالة فيها، ولها نسبة في التجرد إلى المجردات العقلية، والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في العالم العنصري، لكونها مبادئ له، فقد تحصل للنفس الناطقة بتلك المجردات اتصالا معنويا، وتنجذب إليها بواسطة الجنسية، وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فيرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه، كمرآت يحادى بها مرآت أخرى فيها نقوش، فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها، ويؤيده ما نرى النفوس وما هي عليه من التفاوت في إدراك المعاني العقلية في طرف الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا إلى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس، في أقرب زمان، من غير أن يعرض لها غلط ومسارلة(4) إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولًا. وكيف يستنكر ذلك؟ وقد يوجد فيمن قلّتْ شواغلُهُ لرياضة أو مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن، واستعمال آلاته، أو نوم منقطع به إحساساته الظاهرة، فإنّ هؤلاء قد يطلعون على مغيبات، ويخبرون بها، كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين، واعترض بأن الإطلاع على جميع المغيبات لا يجب اتفاقا، ولهذا قال سيد الأنبياء: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾(5) والاطلاع على البعض لا يختص به، وإحالة ذلك على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وتجردها وشدة قوتها بالنوع مشكل، لأن المساواة في الماهية يوجب الاشتراك في الأحكام والصفات، كما اعترفوا على قطع التعلق والتوجه إلى جانب القدس والملأ الأعلى وضعفها مع اتحادها واستناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات، وما في

---

(1) يشير إلى الآية: 59 من سورة الزخرف.

(2) ما بين قوسين ساقط من خ م د، ك.

(3) في هامش خ ح ب عنوان [خواص النبوة عند الفلاسفة ثلاث]

(4) كذا بالأصل وباقي خ. والكلمة غير واضحة. وفي المواقف ج 3 / 333 [ومتنازلًا]. وهي ظاهرة المعنى.

(5) سورة الأعراف آية: 188.

المقدمات خطابة. الخاصة الثانية:[1] أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة، لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته، فلا يبعد أن تقوى نفس النبيّ بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته، حتى يحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل، وحرق وغرق، وهلاك أشخاص ظالمة، وخراب مدن فاسدة،فتنصرف نفسه في العنصرات، خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبا لمزاجه، وكيف يستنكر؟ ونحن نشاهد مثله من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو المشهور في كل عصر من الصلحاء، واعترض بأن هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام، وهو باطل، إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه، والمقارنة لا تدل على التأثير، مع أنه لا يختص بالنبي كما اعترفتم به.

الخاصة الثالثة:[2] أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة، ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى، ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه، من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معارف مطابقة للواقع، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية، وسهولة انجذابه إلى عالم القُدس، فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات، فإن القُوّة المتخيليّة[3] تلبس المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس، تنقشه في الحِسّ المشترك على نحو انتقاش المحسوسات من خارج، وربّما صار ذلك الانجذاب مَلَكة، وحينئذ يحصل بأدنى توجه، وهذا منهم تلبيس على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها، وذلك أنهم لا يقولون بملائكة يُرون، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك، وتسمى ملائكة نفسانية، وعقولاً مجرّدة ذاتاً وفعلاً، وتسمّى بالملأ الأعلى، ولا كرم لهم يسمع، لأنه من خواصّ الأجرام[4] لأجسام، ومثال ما ذكروه في الخاصة الثالثة: إلى تخيّل ما لا وجود له في الحقيقة، ما للمرضى، والمجانين على ما صرّحوا به، ثم إنّهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه

في هامش خ ح ب عنوان [الثاني من الخواص عندهم ظهور الخوارق].
في هامش خ ح ب عنوان [الثالث من الخواص رؤية الملائكة].
في خ ع [التخيلية] و في المواقف [المتخيلة] 3/ 335.
ساقطة من الأصل وخ م، د، وخ ح ب، وخ ع، ثابتة في خ م ك.

الخواص انقادت له النفوس المختلفة مع ما جبلت عليه من الإباء، وذلت له الهمم على ما هي عليه من اختلاف الآراء، فيصير ذلك الانقياد مسببا لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان، من حيث إنه لا يستقل بما يحتاج إليه في معَاشه، دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات، ولولا شريعة منقاد لها كل خاص وعام لاشرأبّت كل نفس إلى ما يريده إلى غيره.

وطمح كل نفس إلى ما يريده غيره، وإلى ما عند الآخر يحصل التنازع والتشاجر والتقاتل، وشمل الناس الهَرج والمرج، واختل أمور المعاش والمعاد، فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما عِلم من شمول العناية، فيما أعطى كل حيوان من الآلات اللائقة، وهدى كل واحد منه إلى ما فيه بقاؤه، وبه قوامه، سيما الإنسان، فإن العناية به في إعطاء والهداية أكثر، وهو أشرف الأنواع سخّر له ما عداه، وهذا من أعظم مصالحه، أفترى الطبيعة تهمل ذلك كله، كذا في (**المواقف**) قال السيد: والحاصل أن وجود النبيّ سبب للنظام في المعاش والمعاد، فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته، فهذه طريقة إثبات النبوءة على مذهب الحكماء هـ).[1]

وقال أبو علي بن سينا في (**الإشارات**)[2] ما نصه: (لما لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر تعيشه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفزع كل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، وكان مِمَّا يتعسّر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة، وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، وكررت عليهم، ليستحفظ التذكير بالتكرير،[3] حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعمليها[4] بعد النفع

(1) انظر: المواقف وشرحها 3 / 332-337.
(2) في هامش خ ع عنوان [من إشارات ابن سينا].
(3) ممحوة بالأصل، وفي خ ع [بالتكوي] وفي خ ح ب [بالتوكيد] وفي خ م ك، د (بالتكرير) وهما واضحتان.
(4) من قوله [بعد النفع إلى قوله مستعمليها] ساقطة من خ ع.

العظيم في الدنيا، والأجر الجزيل في الأخرى، ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها، فيما هم مُولّون وجوهَهُمْ تنظره، فانظر إلى الحكمة، ثم الرحمة والنعمة، تلحظ جنات[1] فتهدك[2] عجائبه، ثم أقم واستقم هـ).[3]

قال **الطوسي**[4] في (شرحه): لما ذكر في الفصل المتقدم، أن الزهد، والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة، أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين، فأثبت **النبوءة**[5] **والشريعة**، وما يتعلق بهما على **طريقة الحكماء**، لأنه متفرع عليها، وإثبات ذلك مبني على قواعد، وتقريرها أن تقول: الإنسان لا يستقلّ وحده بأمور معاشه، لأنه يحتاج إلى غذاء، ولباس، ومسكن، وسلاح لنفسه، ولمن يعوله من أولاده الصغار، وكلها صناعية، لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقدا إياها، أو يتعسر إن أمكن، لكنها تتيسّر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها، يفزع كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك، بسم[6] بمعارضة، وهي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر، ومعاوضة، وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله، فإذن الإنسان بالطبع محتاج في تعيشه إلى اجتماع مُؤَدٍّ إلى صلاح حاله.

وهو المراد من قولهم: **الإنسان مَدَنِيٌّ بالطبع**[7] والتَمَدُّن في اصطلاحهم:[8] هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة، ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم

---

(1) في الإشارات ص 67 (جناباً).

(2) كذا بالأصل وخ ح ب وكذلك الظاهر من خ ع، فيها نوع غموض والذي ظهر أنها تبهرك كما يأتي بعدها صفحتان وهي كذلك في الإشارات (تبهرك) والمعنى عليها أوضح.

(3) انظر: (الإشارات) لابن سينا بشرح الطوسي ص 60 - 67، (القسم الرابع: التصوف).

(4) في هامش خ ع [شرح الطوسي لكلام ابن سينا].

(5) النبوءة: انظر: في تعريفها لغة واصطلاحاً (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب) للبكي الكومي ص 202 - 205.

(6) كذا بالأصل وخ ح ب. وفي خ م د، ك (سم) وهي غير واضحة المعنى. بل مصحفة. وساقطة من خ ع. وفي (الإشارات) ص 60 - 67 (فيتم) وهي الصواب.

(7) في هامش خ ح ب، وخ ع عنوان [الإنسان مدني بالطبع].

(8) انظر: شرح المقاصد 3 / 282.

إلا إذا كان بينهم معاملة، وعدل، لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على مَن يُزاحمه في ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجَوْر على غيره، فيقع من ذلك الهَرْج، ويختلّ أمر الاجتماع، أما إذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما، لم يكن كذلك، فإذن لابُدَّ منهما، والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة، إلا إذا كانت لها قوانين كليّة، وهو الشرع، فإذن لابُدّ من شريعة، والشريعة[1] - [2] في اللغة: مورد الشاربة، وإنما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة من الانتفاع منه، وهذه قاعدة ثانية، ثم نقول: والشرع لا بُدّ له من واضع يُقَنِّن تلك القوانين، ويقررها على الوجه الذي ينبغي، وهو الشارع، ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج[3] المحذور منه، فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قَبول، الشريعة، واستحقاق الطاعة، إنما يتقرّر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه، وتلك الآيات هي معجزات، وهي إما قولية، وإما فعلية، والخواصّ للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع، ولا تتمّ الفعلية مجردة عن القولية، لأن النبوءة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير، فإذن لا بُدّ من شارع هو نبيٌّ ذو معجزة، وهذه قاعدة ثالثة.

ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحلّون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيُقْدِمون على مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية، فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به، فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه ويخفونه من أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم، ووجب أن يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممثلين للشريعة في الشريعة، والمعرفة الحامية، قلّما تكون يقينية، فلا تكون ثابتة، فيجب أن يكون

---

(1) انظر: اللسان 8/ 175، وتهذيب اللغة 1/ 271 - 272، وانظر كشاف اصطلاحات الفنون.. 1 / 1018

(2) في هامش خ ح ب عنوان [معنى الشريعة في اللغة]

(3) الهَرْج: الإِخْتِلَاطُ؛ هَرَجَ النَّاسُ يَهْرِجُون، بِالْكَسْرِ، هَرْجاً مِنَ الإِخْتِلَاطِ أي اخْتَلَطُوا. وأصل الهَرْج: الْكَثْرَةُ فِي الْمَشْيِ والاتساعُ. والهَرْجُ: الْفِتْنَةُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ. والهَرْجُ: شِدَّةُ الْقَتْلِ وَكَثْرَتُهُ. انظر: اللسان 2/ 389.

معها سبب حافظ لها، وهو التذكار المقرون بالتكرار، والمشتمل عليها إنما يكون عبادة مذكرة المعبود، مكررة في أوقات مناسبة، كالصلوات وما يجري مجراها، فإذاً يجب أن يكون النبيّ داعيا إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قِبله، صادق إلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم، حتى تستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم بحياة النوع، وهذه قاعدة رابعة، ثم إن جميع ذلك مقدّر في القيامة، الأولى لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود في الأوقات والأزمنة، وهو المطلوب، وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه، وقد أضيف لمثلي[1] الشريعة إلى هذا النفع العظيم الدنياوي، والأجر الجزيل الأخروي، حسبما وعده، وأضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل، والآجل الكمال الحقيقي المذكور.

فانظر إلى الحكمة؛ وهي تبقية النّظام على هذا الوجه، ثم إلى الرحمة، وهي إبقاءُ الأجر الجزيل بعد النفع العظيم، وإلى النعمة، وهي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما، تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهرك عجائبه، - أي تغلبك وتدهشك - ثم أقِم - أي الشرع -واستقم - أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدسي - واعترض الشارح الفاضل - **يعني الفخر** - فقال: إن عنيتم بالوجود[2] في قولكم: لاحتياج[3] الناس إلى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال، وإن عنيتم به أنه وجب على الله، كما يقوله المعتزلة، فهو ليس بمذهبكم، وإن عنيتم به أنه سبب للنظام الذي هو خير، وهو تعالى مبدأ لكل خير، فإذاً وجب وجود ذلك عنه، فهو أيضا باطل، لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد، وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير، فإن ذلك أصلح، وأيضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قِبل الله غير لائق بكم، لأن سبب المعجزات عندكم

(1) هكذا منصوبا بالأصل. وهي ممحوة من خ خ ب. وفي شرح الإشارات للطوسي ص 64 هكذا (وقد أضيف لمثلي الشرع إلى...). وهي الصواب.
(2) كذا بالأصل، وخ ع، وخ ح ب، وفي خ م د، ك (الوجوب) بالباء وهي الصواب.
(3) في شرح الإشارات ص 65 هكذا (لما احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده الوجود الذاتي...).

أمر نفساني يحصل للأنبياء ولأضدادهم من السحرة، كما جيء في النمط العاشر، ويمتاز الشيء عن ضده بدعوته إلى الخير دون الشر، والتمييز بين الخير والشر عقلي، فإذاً لا دِلالة للمعجزة على كون أصحابها أنبياء، وأيضا القول بأن المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالقادر المختار، العالم بالجزئيات الزمانية، ثم لا تقولون به، وأيضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم، فإن عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا مع فواتها عنه، ويلزمكم أن نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه.

والجواب على أصولهم، أما عن الأول فبِأَنْ نقول: استناد الأفعال الطبيعية إلى غايتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كاف في إثبات آنية الأفعال، ولذلك يعلّلون الأفعال بغاياتها، كتعليل بعض الأسنان بصلاحية المضغ الذي هو غايتها، فلولا كون تلك الغايات مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها، وأما قوله: الأصلح ليس بواجب، فنقول: الأصلح بالقياس إلى الكل غير الأصلح بالقياس إلى البعض، والأول واجب دون الثاني، وليس كون الناس بمجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر.[1] [وأما عن الثاني فبِأَنْ نقول: الأمور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مرّ] والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعليات المحضة، فإذاً اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم، وهو دال على صدقهم، وأما عن الثالث فبأنْ نقول: مضافاً إلى ما مرّ من القول في العلم إن مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الأنبياء، دالة على كمال تلك النفوس، فهي مُقتضية لتصديق أقوالهم، وأما عن الرابع فبأنْ نقول: ارتكاب المعاصي يقتضي وجود مَلَكة راسخة في النفس، هي المقتضية لتعذبها، ونسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة، فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب، ثم اعلم: أن جميع ما ذكر الشيخ من أمور الشريعة والنبوءة ليست ممّا لا يمكن أن يعيش الإنسان إلا به، إنما هي أمور لا يكمل النظام المودي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلا

---

(1) من قوله [وأما عن إلى قوله كما مرّ] ساقطة من (خ م ك).

بها، والإنسان يكفيه في أن يتعيش نوع[1] من السياسة تحفظ اجتماعهم الضروري، وإن كان ذلك النوع منوطا بتغلب، أو ما يجري في مجراه، والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية هـ).[2]

وحاصل ما أجاب به عن اعتراض **الفخر** الأول: أن معنى الوجوب أنه لابُدّ منه، إذ هو سبب في النظام، وبه تصلح المصلحة العامة للنوع في المعاش والمعاد، وهذه غايته، والأشياء تعلل بغاياتها، لأن للغايات دخْلا في اقتضاء الوجود، وعن اعتراضه الثاني: أن المعجزات وإن كانت انفعالات طبيعية وآثار[3] للنفوس الإنسانية، لكن بانضمامها إلى الآيات القولية تتعين الدلالة، وعن الثالث: أن العلم بالجزئيات ثابت، لكن على وجه كُلّيّ على ما مر تقريره. مع أن مشاهدة المعجزات الصادرة عن نفوس الأنبياء ينبئ عن كمال تلك النفوس، فيحصل الإذعان لهم، والتصديق لأقوالهم، وعن الرابع: أن المعاصي حاصلة عن الشهوة والغضب، والإصرار عليها ويستدعي استيناناً وموالفة واعتيادا، بحيث تكون هنالك كيفية راسخة، فمن ثم كان يتعذب بالفوات، ويتحسّر بالانقطاع عما ألفه، وفي **(الشفا)**[4] أن **العناية الإلهية** تقتضي المصالح التي لها منفعة في البقاء كإنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء، ولتمهيد نظام الخير، وأساس للمنافع كلها، وكيف لا تجب؟ وقد وجد ما هو مبني عليها ويتعلق بها، وكيف يجوز أن يكون المبدأ[5] الأول من الملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا هـ)؟.[6]

---

(1) هكذا بالرفع بالأصل وباقي خ، وشرح الإشارات. مع أنها مفعول به ليتعيش.

(2) انظر: الإشارات بشرح الطوسي ص 60 – 68، (الفصل الرابع: التصوف).

(3) هكذا بالأصل بدون ألف رغم أنه معطوف على خبر كان وخ ح ب [وآثارا]

(4) انظر: الإلهيات من كتاب الشفا لابن سينا ص 488، الفصل الثاني من المقالة العاشرة، في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي ﷺ إلى الله تعالى، والمعاد إليه. وقد تصرف أبو حفص في النقل.
هو كتاب [الشفا في المنطق] للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة (428هـ

(5) في خ ع [المبتدأ].

(6) في هامش خ ح ب عنوان [أوجب المعتزلة والفلاسفة النبوءة ..].

قوله: **{وأوجبتها المعتزلة}** أي **والفلاسفة** كما مرّ، لأن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل، وللمعتزلة في ذلك آراء، قال بعضهم يجب على الله بعث الرسل، وفصل بعضهم فقال: إذا علم الله مِن أمة أنهم يؤمنون وجب إرسال النبي إليهم، لما فيه من استصلاحهم، وإن علم أنهم لا يومنون، حسن الارسال قطعا لمعذرتهم، وقال أبو هاشم: يمتنع خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها، وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية والشرعية المتقدمة، وقيل: إنما يجوز البعث لتقريرها إذا اندرست، قال **العضُد**: وهذا إنباء على أصلهم الفاسد - يعني قاعدة **التحسين، والتقبيح** العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطف ورعاية الأصلح - قال: وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا[7] فإنّا إنما ادّعينا الإمكان العام الذي يجامع الوجوب، وغرضنا ردُّ شبهة المنكرين.[8]

قوله: **{ومنعتها البراهمة عقلا}** الذي في **(شرح المقاصد)** ما نصه: (المنكرون للنبوءة منهم من قال باستحالتها، ولا اعتداء بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها، **كالبراهمة**،[9] **جمع من الهند أصحاب برهام**، ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم **كالفلاسفة** النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على صورة البشر، ونزوله من السماوات.

ومنهم من لاح ذلك من أقواله وأفعاله كالمصرين على الخلاعة[10] وعدم المبالاة، ونفي التكاليف، ودلالة المعجزات، وهؤلاء آحاد أوناس من الطوائف لا طائفة معينة تكون لها ملة ونِحلة انتهى).[11]

---

(7) كذا بالأصل، وخ ع، وح ب وفي المواقف كذلك [مدعانا] ج3 / 359. وهي الصواب. وفي باقي خ (موعدنا).

(8) من قوله (أي والفلاسفة لما مر إلى قوله المنكرين) هو ما في شرح المواقف ج 3 / 359.

(9) في هامش خ ح ب [البراهمة]

(10) الخلاعة: الدعارة. انظر اللسان 8/ 69.

(11) انظر: شرح المقاصد 3 / 271. و المواقف 3 / 359-366.

قوله: {لا حاجة لنا إلى التطويل بكثرة الحجج} للمنكرين شبه: الأولى[1] أن البعثة تتوقف على عِلم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك، والجواب المنع، لجواز أن ينصب دليلا له، أو يخلق علما ضروريا فيه، الثانية وهي البراهمة أن ما جاء به النبي إما أن يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل، وإن لم يكن نبي أو مخالفا له قبيحا عنده فيُرد ويترك، وإن جاء النبي، وأياً ما كان لا حاجة إليه، **فإن قيل**: لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا، **قلنا**: فيفعل عند الحاجة لأن مجرد الاحتمال لا يعارض عند الاختيار ويترك عند عدمها للاحتياط، والجواب أن ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده، بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد، وقد لا يستقل فيَدُلّه عليه ويرشده، وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي أو يرفع عنه الاحتمال، وما لا يدرك حسنه ولا قبحه، قد يكون حسنا يجب فعله، أو قبيحا يجب تركه، هذا مع أن العقول متفاوتة، والتفويض إليها مظنة التنازع والتقاتل، ومُفض إلى اختلال النظام، وأن فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها. الثالثة: أن العمدة في باب البعثة هي التكليف، وهو عبث لا يليق بالحكيم، إذ لا يشتمل على فائدة العبد، لأنه في حقّه مضرّة ناجزة، ومشقة ظاهرة، ولا للمعبود، لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع، وأيضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الأعمال ونهاية الكمال، أعني الاستغراق في معرفته، والفناء في عظمته.

والجواب أن مَضَارّه الناجزة قليلة جدا بالنسبة إلى منافعه الدنيوية والأخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية، فضلاً عن الكاشفين عن أسرارها الخفية، وإذا تأملتم فالتكليف مُؤَدٍّ إلى ما ذكرتم، لا شغل عنه على ما توهم. الرابعة: القدح في ثبوت المعجزة، بأن تجوز خرق العادة سفسطة، ولو جوّزنا لجاز انقلاب الجبل ذهباً، وماء البحر ذهباً، وأواني البيت رجالا كُمَّلاً، وتولّد هذا الشبح دفعة بلا أب وأم. والجواب أن خرق العادة ليس أعجب من أولّ خلق السموات والأرض وما بينهما، ومن انعدامها الذي نقول

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3 / 271-273. في هامش خ م (د) [شبه المنكرين]

نحن به، والجزم بعدم وقوع بعضها لا ينافي في إمكانها في أنفسها، ثم إن خرق **العادة معجزة**[1] للنبيّ، وكرامة[2] لولّي عادة مستمرة، الخامس: القدح في دلالتها على الصدق باحتمال كونه[3] من فعله لا من فعل الله تعالى، فلا يكون نازلًا منزلة التصديق له من الله تعالى، وجاز إما لمخالفة نفسِه لسائر النفوس، أو لمزاج خاص في بدنه، أو لكونه ساحراً، وقد أجمعتم على **حقية السحر**،[4] كما دل عليه الكتاب، والسُّنّةُ، فمُنكرُه[5] من **القدرية** مخالف لهما، ولإجماع الأمة، أو لطلسم[6] اختص هو بمعرفته، قالوا: الطلسم عبارة عن امتزاج القوى السماوية الفعّالة بالقوى الأرضية المنفعلة، وذلك القوى السماوية أسباب[7] لحدوث الكائنات العنصرية، ولحدوثها شرائط مخصوصة بها، يتمّ استعداد القابل، فمَن عرف أحوال الفاعل والقابل، وقدَر على الجمع بينهما، عرف ظهور آثار مخصومة غريبة، أو لخاصية بعض المركّبات، إذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواصّ (تستتبع)[8] آثاراً عجيبة، كالمغناطيس[9] الجاذب للحديد، والكهربا[10] التي تجذب السن،[11] وكالحجر الجالب[12] للمطر وهو مشهور فيما بين **الأتراك**، فجاز أن يكون ذلك

---

(1) المعجزة: انظر: تحرير المطالب ص 213 – 216.

(2) الكرامة: انظر: المصدر السابق ص 236 – 242.

(3) انظر: المواقف وشرحها 3 / 368 – 369

(4) السحر: بِكَسْرِ السِّين إِظْهَار خارق للْعَادَة من نفس شريرة خبيثة بِمُبَاشَرَة أعمال مَخْصُوصَة فِيهَا التَّعْلِيم والتلمذ. وقيل : السحر أصله التمويه بالحيل والتخائيل، وهو أن يفعل الساحر أشياء ومعاني، فيخيل للمسحور أنها بخلاف ما هي به. انظر: دستور العلماء 2/ 119، وتفسير القرطبي 2/ 43–47، وقد تحدث القرطبي عن حقية السحر وحقيقته وذكر الأدلة من الكتاب والسنة، وكذلك ابن كثير في التفسير 1/ 366 – 373، والرازي في تفسيره – مفاتيح الغيب، 3/ 619 – 628، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 935.

(5) في خ م د، [فمنكرون] وفي المواقف [ومن أنكره من القدرية]

(6) انظر: دستور العلماء 2/ 201، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1139.

(7) بالأصل (أسباب) بالرفع، وهي الصواب لأنها خبر المبتدأ قبلها. وفي خ ع [أسباباً] بالفتح، وفي باقي خ (أسباب أسباب) بالرفع والتكرير.

(8) محيت من الأصل. وثبتت في باقي خ.

(9) انظر: في شرح (المغناطيس): كشاف اصطلاحات 2/ 1484.

(10) هي مَادَّة راتينجية صفراء اللَّوْن شبه شفافة قَوِيَّة الْعَزْل للكهربائية. انظر: المعجم الوسيط 2/ 802. لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار. الناشر: دار الدعوة.

(11) كلمة غير واضحة في خ م د، ك. وفي المواقف 3 / 369 [التبن]

(12) في المواقف [الباغض للخل].

الخارق الذي ظهر على يد المدعيّ نافعا لخاصية بعض المركبات، ويكون عالما بذلك النوع من التركيبات دون غيره، وباحتمال استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين، فإنها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة، أو الاتصالات الكوكبيّة، وباحتمال أن يكون الخارق كرامة لا معجزة، وباحتمال أن لا يقصد به التصديق، إذ لا غرض، وعلى تقديره لا يتعين التصديق، إذ لعله غيره، كإفهام التصديق، يتحرّز عنه بالاجتهاد، فيثاب بذلك، كإنزال المتشابهات، أو لتصديق بنبيّ آخر، وباحتمال الكذب، إذ لم تعلم استحالته عقلاً، إذ لا يقبح عندكم شيء.

وباحتمال أن المتحدى لم يبلغ من هو قادر على معارضته، أو لعلها تركها مواضعة ومواطآت مع المدعى في إعلاء كلمته لينال من دولته، أو لعله استهانوا به أولاً، وخافوه ثانياً، لشدّة شوكته، أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقديم معيشتهم عنه، أو لعله عورض ولم يظهر لمانع، أو ظهر، ثم أخفاه أتباعه عند استيلائهم وغلبتهم، وطمسوا آثاره، ومع قيام هذه الاحتمالات لم تبق دلالة على الصدق،

والجواب إجمالاً ما تقرّر من أن **التجويزات**[1] **العقلية لا تنافي العلم العادي**[2] وتفصيلاً عن **الأوّل** أنّا بيّنا أن **لا مؤثر في الوجود إلا الله. والسحر** ونحوه لا يبلغ حدّ الإعجاز، ولو بلغ فإما أن يكون دون تحدٍّ فظاهر، أو معه، فلا يخلقه الله تعالى، وإلا كان تصديقاً للكاذب، وهو محال. وعن **الثاني**: أنه لا خالق إلا الله، وعن **الثالث**: بأن **الكرامة** مع دعوى **الولاية لا مع دعوى النبوءة**. وعن **الرابع**: أنّا لا نقول بالغرض، بل نقول إن خلق المعجزة يدل على تصديق له، قائم بذاته تعالى، وعن **الخامس**: أنه قد مرّ بيان استحالة الكذب. وعن **السادس**: أنه إذا اتى[3] مما يعلم بالضرورة أنه خارق،[4] وعجز أهل قُطْره عن المعارضة، علم صدقه ضرورة. وعن **السابع**: أنا نعلم ضرورة عادة المبادرة إلى معارضة من يدعى

(1) في هامش خ ع [التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي]

(2) قوله [العلم العادي] ساقط من خ ع

(3) كذا بالأصل، وخ م د، ك. وفي خ ع، وخ ح ب [أتى] وهي الصواب. كما في المواقف ج 3 / 372 [أتى]

(4) كذا بالأصل، وخ ع وخ ح ب .وهي الصواب كما في المواقف ج 3 / 372. وفي خ م د، ك (خالق).

الإنفاد[1] بأمر جليل فيه الشفوف،[2] على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في نفوسهم وأموالهم عدم الاعراض عنها، بحيث لا ينتدب إليه أحد، والقدح فيه سفسطة ظاهرة.

وعن **الثامن**: أنه كما علم وجوب معارضة علم وجوب إظهارها، واحتمال المانع في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع. **السادسة**: القدح في النقل لمن لم يشاهد المعجزة بناء على إنكار إفادة التواتر العلمَ. والجواب أنها ضرورية. **السابعة**: إنكار وقوعها مع الاعتراف بإمكانها، قالوا: تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل، والحكمة، فعلمنا أنها ليست من عند الله، كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه، وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة، والمنع من الملاذّ التي فيها صلاح البدن، مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه، وفيه مضار للعبادة، فيكون مخالفا للحكمة، وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي لزيارة بعض المواضع، والوقوف ببعض، والسعي في بعض، والطواف ببعض، مع تماثلها، ومضاهاة المجانين والصبيان في التعرّي، وكشف الرأس، والرمْي إلى مرمىً، وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وتحريم النظر إلى الحُرّة الشوهاء[3] دون الأمة الحسناء، وكحِرمة أخذ الفضل في صفقة،[4] وجوازه في صفقتين،[5] كان يبيع مُدّ عَجْوَة[6] جيّدة بمُد عجوة رديئة، فإنه حرام،[7] وإن باعها بدرهم ثم اشترى مُدّيْن من الرديئة كان حلالاً، مع استوائهما في المصالح والمفاسد.

---

(1) كذا بالأصل، وخ ح ب، وخ م ك. وفي خ م د، والمواقف [الانفراد] وهي أوضح معنى.

(2) الشفوف: الظهور. وفي المواقف ج 3 / 372 [التفوّق] وهي أوضح معنى.

(3) الشوهاء: القبيحة. انظر: اللسان 13/ 509.

(4) في خ ع [صفة] والصواب ما بالأصل.

(5) في خ ع [صفقتين] وفي المواقف 3 / 375 [صفقة_صفقتين]

(6) العَجْوَة: ضَرْبٌ مِنَ التَّمرِ، يقالُ: هُوَ مِمَّا غَرَسهُ النبيُّ، ﷺ، بِيَدِهِ، وَيُقَالُ: هُوَ نَوعٌ مِنْ تمرِ المَدينةِ أكبر من الصَّيْحانيِّ يَضْرِبُ إِلَى السَّوَادِ مِنْ غَرْسِ النبيِّ، ﷺ. قَالَ الجُوهَرِيُّ: العَجْوَةُ ضَرْبٌ مِنْ أَجْوَدِ التَّمْرِ بِالْمَدِينَةِ ونَخْلتُها تُسَمَّى لِينَةً؛ قال الأزهري: العَجْوَةُ الَّتِي بِالْمَدِينَةِ هِيَ الصَّيْحَانيَّةُ، وَبِهَا ضُرُوبٌ مِنَ العَجْوةِ لَيْسَ لَهَا عُذُوبة الصَّيْحانيَّةِ وَلَا رِيِّها وَلَا امتِلاؤها. انظر: اللسان 15/ 31.

(7) لأنها ربا التفاضل في جنس واحد، وقد نهى الشرع عن ذلك إلا بالتساوي والمناجزة. انظر: موطأ مالك، كتاب البيوع، باب جامع بيع الثمر، رقم ح 26، وباب بيع الطعام بالطعام، رقم ح 52.

والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح، ووجوب الغرض في أفعاله تعالى، فغايته عدم الوقوف على الحكمة، ولا يلزم منه عدمها في نفس الأمر.[1]

قوله (مأخوذة من الإعجاز إلى آخره) قال في (شرح المقاصد): (حقيقة الإعجاز: إثبات العجز، استعير لإظهاره ثم أُسنِد مجازاً إلى ما هو سبب[2] العجز، وجعِل إسماً له، فالتاء في المعجزة للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة. وقيل: للمبالغة كما في العلامة، وذكر **إمام الحرمين**[3] على رأي **الأشعري** أن ها هنا تجوّزاً آخر، هو استعمال العجْز في عدم القدرة، كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة، وإنّما يتعلق بالموجود، وبما يقدر عليه، حتى إن عجز الزَّمِن[4] إنما هو عن القعود بمعنى أنه وجد منه اضطراراً لا اختياراً، فلو تحقّق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية هـ).[5] **قوله: {وأورد عليه أنه إذا وقع التحدّي بنفس الحركة الخارقة لخ}**. هذا الإيراد لا يَرد لأن التحدّي وإن كان صراحة بالمشي على الماء لكنه يتعلق بالقدرة ضمناً، فالتحدّي بالفعل يؤول إلى التحدّي بالقدرة عليه.

قوله: {المعجزة[6] فعل أو ما يقوم مقام الفعل}. إنما قال ذلك ليتناول التُروك بناء على أن الترك عدَمِي، ولو بني على أنه وجودي، وأنّه الكّفّ لترك هذا القول

---

(1) من قول أبي حفص (للمنكرين شُبه إلى قوله هنا (في نفس الأمر) هو ملخص من المواقف وشرحها ج 3 / 360-376.

(2) فهو مجاز عقلي من باب اسناد شيء لغير ما هو له وعلاقته السببية، على حد (فما ربحت تجارتهم).

(3) انظر: الإرشاد ص 245-246، (فصل في المعجزات وشرائطها).

(4) الزَّمِن: ذو الزَّمانة، والزَّمانة: آفة في الحيوانات، ورجل زَمِن :أي مبتَلًى بيِنُ الزمانة، والزمانة: العاهة.انظر: اللسان 13/ 199، مادة (زَمِن).

(5) انظر: شرح المقاصد 3 / 273 (المبحث الثاني في المعجزة).

(6) هذاالتعريف لأبي الحسن الأشعري نقله عنه السنوسي في شرح الكبرى ص 354.وعرفها السنوسي ص 351 بقوله (وهي فعل الله سبحانه، الخارق للعادة، المقارن لدعوى الرسالة، متحدى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله). وانظر: مقالات الأشعري، لابن فورك ص 182حيث قال (..المعجزات وهي الأمور التي تحدث ناقضة للعادة المتقدمة عند دعوى الرسول الرسالة). والمبين، للآمدي ص 110.

أعني أو ما يقوم مقامه لعدم الحاجة إليه، وفي كلام **الآمدي**:[1] أن العجز إن كان عدمياً كما هو أصل **شيخنا**، فالمعجز هاهنا هو عدم خلق القدرة، فلا يكون فعلا، وإن كان وجوديا، كما ذهب إليه بعض أصحابنا، فالمعجز هو خلق العجز فيهم، فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا، أو ما يقوم مقامه هـ وإنما يحتاج إليه على الشيخ أن العجز عدمي، لأن المعجز حينئذ يكون عدم خلق القدرة.

قوله: **{وأيضا فإن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول}**. مقتضاه أن هذا وجه لاشتراط كون المعجز خارقاً غير الوجه السابق في قوله: لعدم ثبوت الإعجاز بدونه، وليس كذلك، بل هو بيان له، أي إنما اشترط كونه خارقاً، لأنه لا إعجاز بدون الخارق، كطلوع الشمس في كل يوم، وبُدوّ الأزهار، في كل ربيع، وإنما انتفى الإعجاز بانتفاء الخارق، لأن المعجز منزّل منزلة التصديق، ومالا يكون خارقاً بل معتاداً لا يدل على الصدق لمساواة غيره له في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوءة.

قوله: **{ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهته}**. الأقرب أن فيه تصحيفاً، وأن الصواب (ويشترط) بإسقاط لا.

والمعنى أنه يشترط أن يكون ظهور المعجزة على يد المدعىّ. ومن جهته احترازاً من أن يتخذ الكاذب بمعجزة من عاصره، من الأنبياء حجة لنفسه، فقد صرّحوا بأنه لا عبرة بذلك، فهذا القيد لا بُدّ منه.

وزعم **السعد** أن ذكر التحدي مغنٍ عنه، لأن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه، وتعجيزا للغير عن الاتيان بمثل ما أبداه، فبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة، حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة، وكذا لو ادعىّ الرسالة وظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي، فعلى هذا لا تكون معجزة نبيّ ماض ولا معاصر معجزة للغير.[2]

---

(1) انظر: الأبكار، للآمدي 2 / 664-665.

(2) انظر: شرح المقاصد 3 / 274، لكن عبارة السعد هكذا [بأن ذكر التحدي مشعر بالقيدين...] هـ

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله في كتاب (الإعجاز) ما نصه: (إن قيل: من شرط المعجز أن يعلم أنه أتى به من ظهر عليه، قيل: لابُدّ من ذلك، لأنا لو لم نعلم أن النبي ﷺ هو الذي أتى بالقرآن،[3] وظهر ذلك من جهته لم يمكن أن نستدل بذلك على نبوته، وعلى هذا لو تلقىّ منه رجل سورة فأتى بها بلداً وادعىّ ظهورها عليه، وأنها معجزة له، لم تقم الحجة عليهم، حتى يبحثوا، ويثبتوا أنها ظهرت عليه، وقد تحقّقنا أن القرآن أتى به النبي ﷺ، وظهر من جهته، وجعله علَماً على نبوّته، وعلمنا ذلك ضرورة فصار حجة علينا هـ).[4] وبه تعلم أن مجرد التحديّ لا يحصل به ربط الدعوى بالمعجزة، خلاف ما ذكره السعد.

قوله: {وآخر يخلفه أُميّاً يمنعه من المخالطة لأرباب العلوم، وتعلّم الكتُب، وما كنت تتلو من قبله لخ} قال ابن عطية[5] في (تفسيره) ما نصه: (ثم بينّ تعالى الحجة على المبطلين المرتابين، فأوضح أن مما يقوّي نزول هذا القرآن من عند الله أن محمدا عليه السلام جاء به في غاية الإعجاز، والطول، والتضمن للغيوب وغير ذلك، وهو أمّي لا يقرأ ولا يكتب، ولا يتلو كتاباً، ولا يخط حرفاً، ولا سبيل له إلى العِلم، فإنه لو كان مما يقرأ لارتاب المبطلون، وكان لهم في ارتيابهم تعلق، وأما ارتيابُهم مع وضوح هذه الحجة فواضح فساده. قال مجاهد: كان أهل الكتاب يجدون في كتبهم أن محمداً عليه السلام لا يخط ولا يقرأ كتابا فنزلت هذه الآية هـ).[6] وقال الإمام القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله في كتابه (الانتصار) ما نصه:

---

(3) في هامش خ م د، وخ ح ب قوله تعالى ﴿وما كنت تتلوا من قبله﴾ الآية.

(4) انظر: كتاب إعجاز القرآن ص298، (فصل إن قيل...). لأبي بكر الباقلاني محمد بن الطيب (ت: 403هـ) تحقيق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار المعارف – مصر. الطبعة: الخامسة، 1997م.

(5) هو القاضي أبو محمد: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن عبد الرؤوف بن تمام بن عبد الله بن تمام بن عطية بن خالد بن عطية المحاربي الداخل، الإمام العلامة شيخ المفسرين كان إماما في الفقه وفي التفسير وفي العربية قويّ المشاركة، النحوي، اللغوي، الأديب، الشاعر. له مصنفات منها: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، والبرنامج ضمنه مروياته وأسماء شيوخه. (ت: سنة 542، هـ أو 41، أو 46). انظر: الصلة 2/ 38 وبغية الملتمس 389، والديباج المذهب 2/ 57 وبغية الوعاة 2/ 73 وطبقات المفسرين للسيوطي 16/ 17، وطبقات المفسرين للداودي1/ 260 ونفح الطيب 2/ 679، وشجرة النور الزكية 1/ 129.

(6) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية 4 / 321 – 322، عند تفسيره الآية 48 من سورة العنكبوت.

(فإن قال قائل: ما وجه التأييد بحجة الرسول عليه السلام في كون القرآن معجزا بما تلوتموه من(1) قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.(2) فما في أنه إذا لم يكتب ويخط ما يوجب كون القرآن معجزاً، والحفظ لأقاصيص الأولين وسنن الماضين، يقوم مقام معرفة ذلك بالكتابة والخط.

فما ينكر من كونه حافظا لذلك، وإن لم يكن خاطاً ولا كاتباً، يقال له الحُجة في حفظه قائمة إذا كان حاصلا له على وجه ما نذكره، وذلك لأن حفظه لذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون بالوحي إليه أو بالإلهام له، والاضطرار إليه، أو بالطلب والاختلاف إلى المُعَلّمين، وأهل السِيَر وحفاظ الأخبار، فإن كان الحفظ بالوحي أو بالضرورة والإلهام فذلك له حجة باهرة، وآية قاهرة، وخرْق للعادة، وإن كانت بالطلب والاختلاف(3) إلى أهل السير وجب أن يظهر ذلك عليه، ولا يتكلم، ولو تم له هو عليه السلام كتمان ذلك لم يتم كتمان معلميه عليه، ولا كتمان جيرانه وأقاربه والمشاركين له وأهل ملابسته له ومخالطته في مُقامه وظعَنه وليله ونهاره، ولوجب ظهور ذلك وإعلانه، وانتشار الحديث عن مثله خاصة، كما وجب انتشاره عن كل من طلب علماً، واختلف إلى أهله، وكثر أخذه عن أصحابه، وإذا كان ذلك كذلك، وكان الله تعالى، إنما احتج لرسوله بظهور القرآن عن مثله، مع أنه لم يقرأ من قبله كتاب،(4) ولم يخط بيمينه، ليدل على أنه عرفه واختبره من جملة الوحي به إليه، واطلاع الله تعالى له عليه، كان ذكره للخط والكتابة قائما مقام ذكر الحفظ أيضا، وكل سبب لو حصل لقام مقام الخط والكتابة،(5) فكأنه إذا كان إذا كان(6) ذاك كذلك، قال «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك، ولا تحفظ ما أخبرتهم به، ولا تختلف إلى أهل العلم به، ولا تعرف بطلبه، ولا يحتاج

---

(1) في خ ع [بِ].
(2) سورة العنكبوت آية: 48.
(3) محيت من الأصل. وثبتت في باقي خ.
(4) هكذا بالأصل، وسائر خ برفع (كتاب) مع أنه مفعول يقرأ على الظاهر.
(5) في خ م د، بدون ال.
(6) في خ م ك. ساقطة الألف من [إذا].

القديم تعالى، إذا ذكر الخط والكتابة تنبهاً على حاله ونشأته أن يذكر للعرب، وأهل العقل أن يذكر كل ما يقوم مقامه، لأنه يعلم تعالى أنّهم يعلمون أن ذلك تنبيه منه على نفي ذلك عن رسوله، ونفي كل ما يقوم مقامه، وأنهم لو عرفوا أنه على ضعفه يقوم مقام الكتابة والخط، ويوصله إلى معرفة ما يعرف بالخط لقالوا: وما في أنه لا يخط وهو يحفظ، ويختلف إلى أهل السيرة، ويكثر طلب ما أخبر به عنهم، وأخذهم منهم، ومثل هذا لا يذهب عن الأوغاد،[1] والعوام، فضلًا عن العلماء والدُّهاة، وأهل البلاغة والفصاحة، والمناظرة وتمريض الحجة، وتقوية الشبهة، وعن مثل قريش في وقارة عقولهم وأحلامهم، وجودة قرائحهم وأذهانهم، ولو أن عربياً قال مثله ممن يريد تعا[2] وتعـ[3] قد نهيتك عن مجالسة أهل الحِرَف والمِهَن، لكونهم سوقة عامة، لم يحتج أن يقول له مع ذلك، وقد نهيتك عن مجالسة أهل القُراس،[4] وقادة الاماس،[5] وأصحاب الحكايات واللعب، وإن كان الضرر عليه بملابسة هذه الطبقات أضر، وكذلك لو قال له: نهيتك عن مجالسة زيد اليهودي لكفره، لم يحتج أن ينص له مع ذلك النهي عن مجالسة عَمْرو النصراني، وخالد المجوسي، وجعفر البرهمي، لكون هؤلاء كفاراً، وإنما يطلب مثل هذا التوقيف البُلْه العظام، دون أمثال قريش، ومن هو أدون من حالهم، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه عنه سقوطا بيّناً هـ)[6].

---

(1) الأوغاد: الوَغْدُ: الخفِيف الأَحمقُ الضعيفُ العقْلِ الرذلُ الدنِيءُ، وَقِيلَ: الضَّعِيفُ فِي بَدَنِهِ وقَدْ وَغُدَ وَغَادَةً. وَيُقَالُ: فُلانٌ مِنْ أَوْغادِ الْقَوْمِ وَمِنْ وغْدانِ الْقَوْمِ وَوِغْدانِ الْقَوْمِ أَي مِنْ أَذِلَّائِهِمْ وضُعفائِهِمْ. انظر اللسان 3/ 464.

(2) بياض بالأصل وباقي خ.

(3) بياض بالأصل وفي جميع النسخ.

(4) في خ ع [العراس] والقَرَاس والقُراسِيَة: الضَّخْم الشَّدِيدُ مِنَ الإِبل وَغَيْرِهَا. انظر: اللسان 6 / 171-172.

(5) كلمة غير واضحة المعنى وفي خ م ك، على [الاماس] رمز (خـ). ولعلها تصحفت من (الألماس) وهي حجر شفاف شَدِيد اللمعان ذُو ألوان وَهُوَ أعظم الْحِجَارَة النفيسة قيمَة وَأَشد الْأَجْسَام صلابة يُؤثر فِي جَمِيعهَا وَلَا يُؤثر فِيهِ جسم. انظر: المعجم الوسيط 1/ 25.

(6) لم أجد هذا النص في المصدر المذكور (الانتصار) بعد البحث الشديد فيه. وراجعت كتابه (الإعجاز) فلم أجده أيضاً!

واعلم[1] أنه اختلف هل كتب النبي ﷺ بعد النبوءة، وقرأ المكتوب أم لا؟ فنفى ذلك جمهور الأمة، وأثبته القاضي أبو الوليد الباجي،[2]

وذكر النقاش[3] في (تفسير) قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[4] عن الشعبي[5]

قال: {ما مات رسول الله ﷺ حتى كتب}.[6] ثم أسند حديثا عن مسكين بن زكريا بن مهاجر عن ربيعة عن أبي كبشة السلولي قال: قدم على رسول الله ﷺ عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فسألاه فأمر معاوية أن يكتب لهما بما قالاه،

---

(1) في هامش خ ح ب خ ع عنوان [هل كتب النبي ﷺ بعد النبوءة]

(2) هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التُّجيبيّ الأندلسي القرطبي الذهبي، القاضي أبو الوليد، الإمام العلامة الحافظ المحدث الفقيه المتكلم الأصولي الأديب رحل إلى بلاد الحرمين فجاور بها ثلاثة أعوام ثم رحل إلى الموصل بالعراق ثم رجع إلى الأندلس، له مصنفات كثيرة تدل على إمامته في كثير من العلوم والفنون منها: الاسْتِيفَاء، والإِيمَاء فِي الفِقْه، وَمُخْتَصَر الْمُخْتَصَر فِي مَسَائِل المدوّنَة وَالْجَرْح والتعديل، وَالتَّسْدِيْد إِلَى مَعْرِفَة التَّوحِيد، وَالإِشَارَة فِي أُصُوْل الفِقْه، وَإِحكَام الْفُصُول فِي أَحكَام الأُصُوْل، وَالحُدُوْد، وَسُنَن المِنْهَاج وَتَرْتِيْب الحجَاج. انظر: سير أعلام النبلاء 18/ 538 - 539، وترتيب المدارك 8/ 117 - 128، والصلة 1/ 200 - 202، وبغية الملتمس ص 302، وفيات الأعيان 2/ 408 - 409.

(3) هوأبو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون بن جعفر بن سند المقرئ، المعروف بالنقاش، الموصلي الاصل البغدادي المولد والمنشأ؛ كان عالما بالقرآن والتفسير، له مصنفات عدّة، منها: شفاء الصدور - في التفسير، والإشارة في غريب القرآن، والموضح في القرآن ومعانيه، ودلائل النبوة، والمعجم الأوسط، والمعجم الأصغر، والمعجم الكبير في أسماء القراء وقراءاتهم، وكتاب السبعة بعللها الكبير، وسافر الكثير شرقا وغربا، وسمع بالكوفة والبصرة ومكة ومصر والشام والجزيرة والموصل والجبال وخراسان وماوراء النهر. وفي حديثه مناكير بأسانيد مشهورة، وذكر النقاش عند طلحة بن محمد بن جعفر، فقال: كان يكذب في الحديث، والغالب عليه القصص، قال البرقاني: كل حديث النقاش مناكير، وليس في تفسيره حديث صحيح. (ت:351هـ). انظر: الوافي بالوفيات 2/ 255 - 256، وتذكرة الحفاظ 3/ 82، وطبقات الشافعية للسبكي 3/ 521، وميزان الاعتدال 3/ 521، وطبقات المفسرين للداوودي 2/ 135 - 137.

(4) سورة العنكبوت آية:48.

(5) هو عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار، وذو كبار قيلٌ من أقيال اليمن، الشعبي، أبو عمرو، وهو من حمير وعداده في همدان؛ وهو كوفي، تابعي، جليل القدر، وافر العلم، روي أن ابن عمر رضي الله عنه مر به يوماً وهو يحدث. (ت: 104هـ). انظر: تهذيب ابن عساكر 7: 138 وتاريخ بغداد 12: 227 وتهذيب التهذيب 5: 65 وحلية الأولياء 4: 310. والوافي بالوفيات 16/ 336.

(6) حديث موضوع. ذكره المحدث الألباني في: سلسلة الأحاديث الضعيفة 1/ 518، رقم ح 343، ثم قال: رواه أبو العباس الأصم في «حديثه» ج 3 رقم 153، والطبراني من طريق أبي عقيل الثقفي عن مجاهد، حدثني عون بن عبد الله بن عتبة عن أبيه قال: فذكره، قال الطبراني: هذا حديث منكر، وأبو عقيل ضعيف الحديث، وهذا معارض لكتاب الله عز وجل، نقله السيوطي في «ذيل الموضوعات» (ص 5). وانظر: تفسير ابن كثير 6/ 286، عند تفسيره لسورة العنكبوت آية 47، وتفسير القرطبي13/ 351-354 عند تفسير الآية السابقة.

فأما الأقرع فلفّ كتابه في عمامته، وانطلق، وأما عيينة بن حصن[1] فأتى النبي ﷺ فقال: يا محمد، أتراني أحمل إلى قومي كتابا لا أدري ما فيه كصحيفة الملتمس، قال: فأخذه النبي ﷺ فنظر فيه فقال: **(قد كتب لك بالذي أمرت به)** وقال ابن مهاجر: قال ابن حكيم: فنرى أن النبي ﷺ قد كان كتب. وقال **ابنُ عطية**:[2] هذا كله ضعيف، وقول الباجي رحمه الله أيضا ضعيف. وقال **البرقاني**:[3][4] كل أحاديث النقاش مناكير، ولم يرو في تفسيره حديثا صحيحا.

ذكره **ابن خلكان**،[5] وفي **(عيون الأثر)** لم يعبأ **شيخنا أبو الفتح القشيري** بقول من قال: كتَب النبي ﷺ، وقال عن **الباجي**: هو قول أحوجه إلى أن يستنجد بالعلماء من الآفاق، وفي صحيح البخاري[6] **فأمره رسول الله ﷺ أن يمحوها فأبى، فتناول النبي ﷺ الصحيفة بيده ومحى ذلك وكتب: محمد بن عبد الله**، وقال **ولي الدين بن خلدون**:[7] ـ [8] لا يقع في ذهنك من أمر هذه الكتابة ريب، فإنها

---

(1) سقطت من (خ م د).

(2) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية 322/ 4، والجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي 13/ 350 - 353.

(3) في خ ع [البركاني] والذي في وفيات الأعيان لابن خلكان 4 / 298 [البرقاني] وهو الصواب.

(4) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب، أبو بكر المعروف بالبرقاني: عالم بالحديث، من أهل خوارزم، استوطن بغداد ومات فيها. له (مسند) ضمنه ما اشتمل عليه البخاري ومسلم. وجمع حديث سفيان الثوريّ وشعبة وأيوب وآخرين. وله التخريج لصحيح الحديث، ولم ينقطع عن التصنيف إلى أن مات. وكانت عنده مجموعة من الكتب عُبِّئت مرّة في 63 سَفَطًا وصندوقين (ت: 425هـ). انظر: تاريخ بغداد 4/ 373، واللباب في تهذيب الأنساب 1/ 140، والأعلام للزركلي 1/ 21 - 212.

(5) انظر: وفيات الأعيان 4 / 298 لابن خلكان.

(6) انظر: صحيح البخاري كتاب المغازي، باب القضاء، رقم ح4251، مع فتح الباري 7 / 502-504.

(7) انظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لابن خلدون 2 / 448 (عمرة الحديبية). والنص منقول عنه.

(8) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد ولي الدين ابن خلدون الحضرميّ الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشؤه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس. ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق. وولي فيها قضاء المالكية، ولم يتزيّ بزيّ القضاة محتفظا بزيّ بلاده. وعزل، وأعيد. وتوفي فجأة في القاهرة .اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، وختم (العبر) بفصل عنوانه (التعريف بابن خلدون) ذكر فيه نسبه وسيرته وما يتصل به من أحداث زمنه. ثم أفرد هذا الفصل، فتبسّط فيه، وجعله ذيلا للعبر، وسماه (التعريف بابن خلدون، مؤلف الكتاب، ورحلته غربا وشرقا، و شرح البردة وكتاب في الحساب ورسالة في المنطق و شفاء السائل لتهذيب المسائل. (ت: 808هـ). انظر: الضوء اللامع 4/ 145، ونفح الطيب 4/ 414 والعبر 7/ 379، والإحاطة 3/ 377.

قد ثبتت في الصحيح، وما يعترض في الوهم من أن كتابته قادحة في المعجزة فهو باطل، لأن هذه الكتابة إذا وقعت من غير معرفة بأوضاع العرب، ولا قوانين الخط، ولا أشكالها، بقيت الأمية على ما كانت عليه، وكانت هذه الكتابة الخاصة إحدى المعجزات هـ).[1]

وأخرج الترمذي[2] عن البرَاء أن رسول الله ﷺ قال: {**ايتوني بالكتف أو اللوح فكتب لا يستوي القاعدون من المومنين**}، قال **القاضي أبو بكر بن العربي**:[3] الحديث صحيح. ووقعت فيه لفظة غريبة، وهي قوله: **ايتوني بالكتف، فكتب**، والقائل هو النبي ﷺ، وضمير كتب لا يعود عليه، وإنما يعود الكاتب[4] بأمره وإنما تقدير الكلام فأمر فكتب، ويحتمل أن تكون الرواية بضم الكاف، ولم يختلف الخلق أن النبي ﷺ لم يكتب قبل البعث، ومن قال:[5] **إنه كتب قبله فقد كفر**، واختلفوا هل كتب يوم الحُديبية؟ فمِن قائل: إنه لم يكتب، وأن قوله فمحى فكتب، أي فمحى رسول الله وكتب عَلِيّ. ومنهم من قال: إن في البُخاري فأخذ الكتاب وهو لا يحسن أن يكتب، فكتب[6] **هذا ما قضى عليه محمد بن عبد الله**،

---

(1) انظر: عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، 2 / 168، ذكر فوائد تتعلق بغزوة الحديبية. لمحمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، اليعمري الربعي، أبي الفتح، فتح الدين (ت: 734هـ) تعليق: إبراهيم محمد رمضان، الناشر: دار القلم - بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 / 1993.

(2) انظر: سنن الترمذي، أبواب الجهاد، باب ما جاء في الرخصة لأهل العذر في القعود، رقم الحديث 1670، ج 4/ 191، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر - ومحمد فؤاد عبد الباقي - وإبراهيم عطوة عوض. وقد حكم المحدث الألباني على الحديث بالصحة في صحيح الترمذي له 4/ 170.

(3) هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي: قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، ولي قضاء إشبيلية، ومات بقرب فاس، ودفن بها. قال ابن بشكوال: ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. من كتبه (العواصم من القواصم، وعارضة الأحوذي في شرح الترمذي، وأحكام القرآن، والقبس في شرح موطأ ابن أنس، و(الناسخ والمنسوخ، والمسالك على موطأ مالك، والإنصاف في مسائل الخلاف و(المحصول) في أصول الفقه، وغيرها. توفي سنة 543 هـ. انظر: الصلة ص 558، وطبقات المفسرين للداودي 2/ 167، والوافي بالوفيات 3/ 266، وتذكرة الحفاظ للذهبي 4/ 61 - 62، والأعلام للزركلي 6/ 230.

(4) في خ ع [الكتاب].

(5) في هامش خ ع عنوان [من قال إن النبي ﷺ قد كتب قبل البَعْثَة].

(6) هذه الجملة ساقطة من خ م ك، رمز لها بـ سـ وكتب في الهامش [هذا ما قا] ولكن جاءت الجملة في خ م ك مؤخرة ووضع لها رمز صح على قوله [فكتب وصح على قوله محمد].

وهذا عندي بعيد، فإنه لو كان ذلك لبادر الخلق إلى نقله، وكان من أعظم دليل، ومعجزة للمومنين، وأعظم فتنة للجاحدين، ولكن الراوي روى فمحى فكتب، يريد محى محمد، فكتب علي، فظنّ هو أنه فمحى محمد فكتب محمد، أي الكاتب هو الماحي. فلما اعتقد ذلك رواه على التفسير هـ).(1)

وفي **الشفاء:**(2) كان رسول الله ﷺ لا يكتب ولكن أوتي علم كلّ شيء حتى وردت آثار بمعرفته حروف الخط وحسن تصوريها. كما في حديث **{أقم الباء وفرق السين ولا تعور الميم**(3)**}** وهذا وإن لم تصح الرواية أنه عليه الصلاة والسلام قاله؛ لكنه ورد وربكم اعلم بمن هو أهدى سبيلا هـ.(4) **قوله: {وزعم القرافي**(5) **أنه غير خارق للعادة إلى قوله بعيد} قال القرافي:**(6) رحمه الله في الفَرْق لاعه ال(7) ما نصه: (المسألة الرابعة: الفرق بين المعجزات في النبوة وبين السحر وغيره؛ مما يتوهم أنه من خوارق العادات، هذه مسالة عظيمة الوقع(8) في الدّين، وأشكلت على جماعة من الأصوليين، والتبست على كثير من الفضلاء المحصِّلين، والفَرْق بينهما بثلاثة أوجه: فرق في نفس الأمر باعتبار الباطن، أما الفرق الواقع في

---

(1) انظر: عارضة الأحوذي على سنن الترمذي، لابن العربي 7/ 165 – 166، أبواب الجهاد، باب ما جاء في الرخصة لأهل العذر في القُعُود. دار الكتاب العربي.

(2) أي للقاضي عياض.

(3) ولا تعور: أي لا تطمّ وتطمس عين الميم.

(4) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لعياض 1 / 357 – 358، والآية من سورة الإسراء 84، لكن التلاوة (فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً).

(5) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعيّ) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها (أنوار البروق في أنواء الفروق، و(الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام، و(الذخيرة في فقه المالكية، و(اليواقيت في أحكام المواقيت و(شرح تنقيح الفصول في الأصول و(مختصر تنقيح الفصول و(الخصائص في قواعد العربية، و(الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة. وغيرها. (ت: 684هـ). انظر: الديباج المذهب 1 / 236–239، وشجرة النور 1 / 270، ومعجم المطبوعات 2 / 1501–1502، والأعلام 1/ 94.

(6) انظر: الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق 4 / 167 – 169، للقرافي (ت: 684هـ). الناشر: عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

(7) نص في هامش خ م د، (الفرق بين العجزة والسحر). ولعله يرمز بهذه الحروف إلى الحساب الجُملي وخ ع [242]

(8) في خ ع [الوقوع]

نفس الأمر فهو أن السحر، والطلسمات،[1] والسِّيمِياء،[2] وجميع هذه الأمور ليس فيها خرق للعادة، بل هي عادة جرت من الله تعالى بترتب مسببات على أسبابها، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس، بل للقليل منهم كالعقاقير التي تعمل منها الكيميا،[3] والخشاش [4] التي يعمل منها النفط، الذي يخرق الحُصون، والصخور، والدهن الذي ادهن به، لم يقطع به[5] حديد، والسمنول،[6] والحيوان التي[7] لا تعدو عليه النيران، ولا يأوي إلا فيها، هذه كلها ونحوها في العالم أمور غريبة قليلة الوقوع، وإذا وجدت أسبابها جرت على العادة فيها، وكذلك إذا وجدت أسباب السحر الذي أجرى الله تعالى العادة به حصل، وكذلك السيمياء وغيرها، وكلها جارية على أسبابها العادية، غير أن الذي يعرف تلك الأسباب قليل من الناس، وأما المعجزات فليس لها سبب في العادة أصلاً، فلم يجعل الله تعالى في العالم عقاراً يفلق[8] البحر، أو يُسيل[9] الجبل في الهدى[10] ونحو ذلك، فنحن نريد بالمعجزة ما خلقه الله تعالى في العالم تحديا للأنبياء عليهم السلام على هذا الوجه، وهذا فرق عظيم، غير أن الجاهل بالأمر من يقول، وما يُدريني أن هذا سبب، وهذا لا سبب له من جهة العادة، فيقال له الفَرْقان الآخران يذهبان عند هذا اللبس. الفرق الأول: منها أن السحر وما يجري مجراه يختص بمن عمل له،

---

(1) هو علم يتعرّف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعّالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد، ويجيء في لفظ الطلسم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 57.

(2) هو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الأشهر، وحاصله إحداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحسّ، وقد يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها في الحسّ وتكون صورا في جوهر الهواء، وسبب سرعة زوالها سرعة تغيّر جوهر الهواء؛ ولفظة سيميا عبراني معرّب أصله سيم يه، ومعناه اسم الله. المصدر السابق.

(3) هو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصّها وإفادتها خواصّا لم تكن لها، والاعتماد فيه على الفلزّات كلّها، مشتركة في النوعية، والاختلاف الظاهر بينها إنما هو باعتبار أمور عرضية يجوز انتقالها. المصدر السابق.

(4) في الفروق 4 / 168 [والحشائش] بالحاء المهملة.

(5) في الفروق [فيه]

(6) في كتاب الفُروق [والسّمندل] بالدال، وكذلك في خ م د، وخ ع، وخ ح ب (والسمندل) بالدال، وهو طائر يكثر وجوده في الهند مـَجد والسمندر: بالراء ذويبة تفرز مادة تطفي النار ولا تحترق مـَجد). وانظر: اللسان 11 / 348، والمعجم الوسيط 1/ 452.

(7) كذا بالأصل. وفي باقي خ (الذي).

(8) قوله [يفلق] هو كذلك في الفروق. وكذلك قوله [يُسيرّ] وقوله [في الهدى] في الفروق [الهوى] *

(9) 6 كذا بالأصل وخ ح ب. وفي باقي خ [يشيل] بالشين المعجمة.

(10) خ ع [الهوى] وهي الصحيحة.

حتى إن أهل هذه الحِرَف إذا استدعاهم الملوك الأكابر، ليضعوا لهم هذه الأمور على سبيل التحرس منهم، يطلبون أن يكتبوا لهم أسماء كل من يحضر المجلس فيصنعون لهم صنائعهم، لمن سمي لهم، فإن حضر غيرهم لا يرى شيئا مما رآه الذين سُموا أولاً، قال العلماء: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾[1] أي لكل ناظر ينظر إليها على الإطلاق، ففارقت بذلك السحر والسيمياء، وهذا فرق عظيم، يظهر للجاهل والعالِم. الفرق الثاني: من الفرقيْن الظاهريْن من قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المحتفة بالأنبياء عليهم السلام، المفقودة في حق غيرهم، فبتحد[2] النبي عليه السلام أفضل الناس نشأة ومولدا، ومدى[3] وخَلقا وخُلقا، وصدقاً وأدباً وأمانة وزهادة وإشفاقاً ورفقاً وبُعداً عن الدّناءة والكذب والتمويه، ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[4] ثم أصحابه يكونون في غاية العلم والنور، والبركة والتقوى والأمانة، كأصحاب رسول الله ﷺ، كانوا بحاراً في العلوم على اختلاف أنواعها، من الشرعيّات والعقليّات والحسيّات والسياسات والعلوم الباطنة والظاهرة، حتى يروى أن علياً رضي الله عنه جلس عند ابن عباس رضي الله عنه في الباء من بسم الله من العشاء إلى أن طلع الفجر، مع أنهم لم يدرسوا ورقة، ولا قرأوا كتابا، ولا تفرغوا من الجهاد وقتال الأعداء، ومع ذلك كله كانوا على هذه الحالة ببركته ﷺ، حتى قال بعض الأصوليين: (لو لم يكن لرسول الله ﷺ إلا أصحابه لكفوه في إثبات نبوته).[5] وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أولياؤه وأعداؤه، وكان يسمى في صغره الأمين إلى غير ذلك مما هو مسطور في موضعه، فمن وجد

(1) سورة الأعراف آية: 108.

(2) كذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع. وفي خ م د، ك [فبتحد] وفي الفروق للقرافي ج 4/ 169 (فنَجِد) وهي الصواب. ولعل ما بالأصل وباقي خ صحف.

(3) في الفروق [ومَزِيّة] وهي الصحيحة.

(4) سورة الأنعام آية:124

(5) انظر: التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية 1/ 14. لمحمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني (ت: 1382هـ) تحقيق: عبد الله الخالدي، الناشر: دار الأرقم - بيروت الطبعة: الثانية.

هذه القرائن وغيرها من صاحبها جزم بصدقه فيما يدعيه جزما قاطعا، وجزم بأن هذه الدعوى حق، ولذلك لما أخبر رسول الله ﷺ أبا بكر بنبأه قال له الصديق: صدقت، من غير احتياج إلى معجزة خارقة.

فنزل فيهما ﴿وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾[1] أي محمد جاء بالصدق وصدقه أبو بكر، فما من شيء إلا وله من هذه القرائن الحالية، والمقالية العجائب والغرائب، وأما الساحر فعلى العكس في ذلك[2] كله لا تجده إلا ممقوتا حقيرا بين الناس، لا بهجة لهم، والنفوس تنفر منهم، ولا فيهم من نوافل الخير والسعادة أثر. فهذه فُروق ثلاثة بين البابيْن، وهي في غاية الظهور، ولا يبقى معها -ولله الحمد- لَبْسٌ ولا شكٌّ لجاهل أو[3] عالم هـ).[4] والمعوّل عليه في الفرْق بين المعجزة والسحر ظاهراً هو الوجه الثالث، أعني القرائن الحالية المفيدة لليقين، فإن المعجزة لا محالة تقترن بذلك، بخلاف السِّحر، وقد نقل إمام الحرمين،[5] والنووي،[6] وغيرهما الإجماع على أن السحر لا يظهر إلا مِن فاسق، وأن الكرامة لا تظهر على فاسق، وما ذكره القرافي من أن السحر غير خارق هو كقول القرطبي: (السحر حِيَل صناعية، يتوصل إليها بالاكتساب، غير أنها لدِقّتها لا يَتوصل إليها إلا آحاد الناس).[7] وهو مخالف لما ذكره غيره.

(1) سورة الزمر آية: 33

(2) في هامش خ م ك عنوان [المعول عليه في الفرق بين المعجزة والسحر]

(3) في الفروق [ولا عالم]

(4) انظر: الفروق للقرافي 4 / 168 – 170

(5) انظر: الارشاد لإمام الحرمين ص256 (فصل السحر وما يتصل به).

(6) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم 14 / 176، (كتاب السلام، باب السحر).

(7) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 5/ 453 – 454، كتاب الرقى والطب باب العين حق، والسحر حق، واغتسال العائن. رقم ح 2128. للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت 656هـ)، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية.ونص كلامه فيه (والسحر عند علمائنا: حيل صناعية يتوصل إليها بالتعلم، والاكتساب، غير أنها لخفائها ودقتها لا يتوصل إليها إلا آحاد الناس... وأكثره تخييلات لا حقيقة لها، وإيهامات لا ثبوت لها... فالسحر ليس بخرق عادة... خلافاً لمن قال من أئمتنا وغيرهم: إن العادة تنخرق له).

قال الشيخ سعد الدين في (شرح المقاصد): (السحر إظهار أمر خارق للعادة، من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة، تقبل[1] التعلم، والتعليم، وبهذين الاعتبارين تفارق المعجزة والكرامة، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنه يخص ببعض الأزمنة أو الأمكنة، أو الشرائط، وبأنه قد يتصدّى لمعارضته، ويبذل الجهد في الإتيان بمثله، وبأن صاحبه ربّما يتعلق بالفسق، ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك من وجوه المفارقة هـ).[2] فجعله خارقا كما فعل **ابن عرفة**، لكن قد يقال تسميته خارقا بالنسبة إلى من خفيت عليه الأسباب، والأعمال المخصوصة والشرائط، لا بالنسبة إلى من يعرف ذلك، فهو عنده من قبيل المعتاد، وقول **ابن عرفة**[3] إنه مطرد الارتباط بسبب خاص، إشارة إلى أنه من قبيل المعتاد، بالنسبة إلى العارف بتلك الأسباب، التي اطرد ارتباطها بها من حيث هي كذلك، وحينئذ فلا معنى لجعله خارقا إلا باعتبار من جهل الأسباب، فإذن لا وجه لاستبعاد كلام **القرافي**، ثم اعلم[4] أن السحر جائز عقلًا، لإمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى، وواقع سمعاً، لقوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ إلى قوله فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[5] وقد سحر **لَبِيد**[6]

(1) في المواقف [يجري فيها]
(2) انظر: شرح المقاصد 3 / 332
(3) انظر: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع) لمحمد بن قاسم الأنصاري، أبي عبد الله، الرصاع التونسي المالكي (المتوفى: 894هـ) ص 492، بابُ السِّحْرِ قَالَ - رَحِمَهُ اللهُ - أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مُسَبَّبٌ عَنْ سَبَبٍ مُعْتَادٍ كَوْنُهُ عَنْهُ قَوْلُهُ «أَمْرٌ خَارِقٌ» أَمْرٌ أَعَمُّ وَالْخَارِقُ أَخَصُّ فَيَكُونُ كَالْفَصْلِ أَخْرَجَ بِهِ مَا لَيْسَ بِخَارِقٍ وَالْخَارِقُ لِلْعَادَةِ أَعَمُّ مِنْ الْكَرَامَةِ وَالْمُعْجِزَةِ وَالسِّحْرِ وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ أَنَّهُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قَوْلُهُ «مُسَبَّبٌ عَنْ سَبَبٍ مُعْتَادٍ كَوْنُهُ عَنْهُ» مَعْنَاهُ أَنَّ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ مِنْ صِفَتِهِ أَنَّهُ مُسَبَّبٌ عَنْ سَبَبٍ مُعْتَادٍ كَوْنُ ذَلِكَ الْمُسَبَّبِ عَنْ ذَلِكَ السَّبَبِ فَأَخْرَجَ بِهِ الْكَرَامَةَ وَالْمُعْجِزَةَ.
(4) في هامش خ ح ب [السحر جائز عقلا وواقع سمعا]
(5) سورة البقرة آية: 102
(6) لبيد بن الأعصم اليهودي من بني زريق.

النبيَّ ﷺ، حتى مرض ثلاث ليال.[1] وقالت المعتزلة إنما هو مجرد إرادة[2] ما لا حقيقة له، بمنزلة الشعبذة،[3] التي سببها خِفّة حركات اليد، والآية المذكورة ترد عليهم. قال السعد: (فإن قيل: لو صحّ السحر لأضرت السحرة بجميع الأنبياء والصالحين، ولخَصُّوا أنفسَهم بالملك العظيم، وكيف يصح أن يسحر؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[4] ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾[5] وكانت الكفرة يعيبون النبيَّ ﷺ بأنه مسحور مع القطع بأنهم كذَبوا. قلنا: ليس السحر يوجد في كل شخص وزمان، وبكل قطر ومكان، ولا يفيد حُكمُه كل أوان، ولا له يد في كل شأن، والنبي معصوم من أن يملكه الناس، أو يوقعوا خللاً في نبوّته، لأن يوصلوا ضرراً أو ألَمَاً إلى بدنه، ومراد الكفار بكونه مسحوراً أنه مجنون، أزيل عقله بالسحر، حيث ترك دينهم.

فإن قيل: قوله تعالى في قصة موسى ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾[6] يدل على أنه لا حقيقة للسحر، وإنما هو تخيّل وتمويه، قلنا: يجوز أن يكون سحرهم هو إيقاع ذلك التخيل، وهو محقّق، ولو سلّم فيكون أثره في تلك الصورة هو التخييل، لا يدل على على أنه حقيقة له أصلاً هـ).[7] وقال ابن حجر: (اختلف في السحر، فقيل: هو تخييل فقط لا حقيقة له، وهذا اختيار أبي جعفر الاسترابادي[8]

---

(1) انظر: صحيح البخاري، كتاب الطب، باب السحر، رقم ح 5763، 5766، وكتاب الجزية، باب صفة إبليس وجنوده رقم ح 3268، ورقم 6391، وصحيح مسلم، كتاب السلام، باب السحر، رقم ح 2189، وكتاب الرقى والطب، باب العين حق والسحر حق، واغتسال العائن، رقم ح 2128.

(2) لعله إراءة

(3) على وزن الشعودة ومعناهما واحد يقال: شَعْوَذَ الرَّجُلُ شَعْوَذَةً وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ شَعْبَذَ شَعْبَذَةً وَهُوَ بِالذَّالِ مُعْجَمَةً وَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ وَهِيَ لَعِبٌ يُرِي الْإِنْسَانُ مِنْهُ مَا لَيْسَ لَهُ حَقِيقَةٌ كَالسِّحْرِ. انظر: المصباح المنير 1/ 314.

(4) سورة المائدة آية: 67

(5) سورة طه آية: 69

(6) سورة طه آية: 66

(7) انظر شرح المقاصد 3 / 333-334.

(8) هو أَبُو جَعْفَر الخازمي الشَّافِعِي مُحَمَّد بن جَعْفَر بن مُحَمَّد بن خازم أَبُو جَعْفَر الخازمي الاسترابادي كَانَ أحد أيمة الْفُقَهَاء الشَّافِعِيَّة، وكبار المدرسين، وأجلة العلماء المبرزين، وله تعليق معروف به في غاية الإتقان علقه عن ابن سريج، نقل عنه الرافعي: أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تخييل. انظر: شذرات الذهب 8/ 87، والوافي بالوفيات 2/ 221، وطبقات الشافعية لابن قاضي شبهة 1/ 134. وقد نقل كذلك الإمام الشيرازي في كتابه (المهذب في فقه الشافعي) 3/ 260 عن الإسترابادي أنه قال: لا حقيقة ولا تأثير له. أي السحر.

من الشافعية وأبي بكر الرازي[1] -[2] من الحنفية وابن حزم الظاهري[3].

قال النووي:[4] والصحيح أن له حقيقة، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة هـ. قال:[5] لكن محل النزاع هل يقع بالسحر انقلاب عين أم لا؟ فمن قال تخييل فقط منع ذلك، ومن قال: إن له حقيقة، اختلفوا هل له تأثير بحيث يغير المزاج فيكون مرضا من الأمراض، أو ينتهي إلى حالة بحيث يصير الجماد حيوانا وعكسه، والذي عليه الجمهور هو الأول، وذهبت طائفة قليلة إلى الثاني، فإن كان بالنظر إلى القدرة الإلهية فمسلّم، وإن كان بالنظر إلى الواقع فهو محلّ الخلاف، فإن كثيرا ممّن يدعيّ ذلك لا يستطيع إقامة البرهان عليه، ونقل الخطابي[6] أن قوماً أنكروا السحر مطلقا، وكأنه عنَى القائلين بأنه تخْييل فقط، وإلا فهو مكابرة هـ وانظر قوله: بحيث يصير الجماد حيواناً وعكسه، فإنه لا يعني قلب الحقيقة للاستحالة العقلية، وإنما يعني أن تذهب الأولى وتحصل الثانية. قوله: {وبقوله مقارن لخ}من الناس من لا يشترط المقارنة فيبعد من المعجزات ما هو متقدم، كإظلال الغمام، وما هو متأخر، كأن يقول: معجزتي ما يظهر منّي يوم كذا.

---

(1) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، الإمام الكبير الشأن، العلامة الفقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد، له مصنفات بديعة منها: أحكام القرآن، وشرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وشرح الجامع لمحمد بن الحسن، وشرح الأسماء الحسنى، وله كتاب مفيد في أصول الفقه.خوطب في أن يلي القضاء فامتنع، (ت: 370هـ). انظر: الوافي بالوفيات 8/ 158، والجواهر المضية في طبقات الحنفية 1/ 84- 85، والأعلام للزركلي 1/ 171.

(2) انظر: أحكام القرآن للرازي الجصاص 1/ 51- 61، عند تفسيره للآية 101، من سورة البقرة.

(3) ونص كلامه قال: (مَسْأَلَةٌ: وَالسِّحْرُ حِيَلٌ وَتَخْيِيلٌ لاَ يُحِيلُ طَبِيعَةً أَصْلاً. قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66] فَصَحَّ أَنَّهَا تَخْيِيلاَتٌ لاَ حَقِيقَةَ لَهَا، وَلَوْ أَحَالَ السَّاحِرُ طَبِيعَةً لَكَانَ لاَ فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبِيِّ - ﷺ - وَهَذَا كُفْرٌ مِمَّنْ أَجَازَهُ). انظر: المحلى بالآثار 1/ 58، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ) الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

(4) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم 14/ 174- 175.

(5) أي الحافظ ابن حجر.

(6) انظر: معالم السنن للخطابي 4/ 15، 137.

قال السعد: (والمحقّقون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبيّ إذا كانت متقدمة، فإن شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حقّ نبيّنا ﷺ حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب فإرهاص،[1] أي تأسيس لقاعدة البعثة، وإلا فكرامة محضة، وإن ظهرت على[2] غيره فإن كان من الأخيار فكذلك، أي إرهاص، أو كرامة، وإلا فإرهاص محض، كظهور النور في جبين عبد الله[3] أو ابتلاء، كما إذا ظهرت على من ادعّى الإلهية، فإن الأدلة القطعيّة دالة على كذبه، بخلاف مدّعي النبوءة، فلذا جوّزُوا إظهارها على يد المتأله، دون المتنبّي هـ).[4] ومثل المتأله مدعي النبوءة بعد نبينا ﷺ، لقيام القاطع على كذبه، لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[5] فإن قيل: كيف يكون قاطعاً واللفظ فيه عام يقبل التخصيص؟ قلت: الإجماع على عدم تخصيصه. قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب (**الاقتصاد**) ما نصه: (الرد على هذا القائل: إن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبيّ بعده أبدا، أو عدم رسول الله أبدا، وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص، فمنكر هذا لا يكون إلا منكرِاً للإجماع هـ).[6]

قوله: {كدعوى الولاية} الولاية مأخوذة من الوَلْي،[7] وهو القرب، قال عليه السلام فيما يرويه عن ربه **{لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه}**

---

(1) الإرهاص: لغة: الإثبات، أصله من الرهص، وهو تأسيس البيت. انظر اللسان 7/ 44، مادة رهص. وفي الاصطلاح: ما يظهر من الخوارق عن النبي ﷺ قبل ظهوره، كالنور الذي كان في جبين آباء نبينا ﷺ. انظر التعريفات ص 16، والكليات لأبي البقاء ص 78، ودستور العلماء 1/ 49، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 141.

(2) في خ ع [عن]

(3) المراد بعبد الله: عبد الله بن عبد المطلب أبو رسولنا محمد ﷺ، والقصة مذكورة في: تاريخ دمشق لابن عساكر 3/ 404، والبداية والنهاية لابن كثير 2/ 308، وطبقات ابن سعد 1/ 78، ودلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني 1/ 131، ودلائل النبوة للبيهقي 1/ 107. والقصة عن عبدالله بن عباس قال: لما انطلق عبد المطلب بابنه عبد الله ليزوجه مرّ به على كاهنة من أهل تبالة متهوّدة قد قرأت الكتب يقال لها: فاطمة بنت مرّ الخثعمية فرأت نور النبوة في وجه عبد الله...

(4) انظر: شرح المقاصد 3 / 275.

(5) سورة الأحزاب آية: 40.

(6) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص137 (باب من يجب تكفيره مِن الفِرَق).

(7) انظر: اللسان 15/ 411، مادة (ولي). وتهذيب اللغة 15/ 321 - 322، مادة (ولي).

وقال: {وما تقرب إليَّ بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه} أخرجه البخاري عن أبي هريرة مرفوعا.[1] ومراتب القرب متفاوتة بحسب تفاوت مراتب الإيمان والتقوى، قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾[2] وللشيخ سعد الدين رحمه الله في (شرح المقاصد) في هذا الفصل كلام حسن طويل، اشتمل على جُلّ مباحث الولاية مما ذكره المصنف وغيره، رأيت أن أثبته بلفظه قال رحمه الله: (الولي[3] هو العارف بالله تعالى وصفاته حسبما المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصي، والسيئات[4] المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى النبوءة، وبهذا تمتاز عن المعجزة، وبمقارنة الاعتقاد، والعمل الصالح، والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكاذبين، كما يعزى[5] إلى مسيلمة أنه دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة، فصارت الصحيحة عوراء، ويسمى هذا إهانة،[6] وقد تظهر الخوارق من قِبل العوام المسلمين تخليصاً لهم من المِحَن والمكاره، وتسمّى معونة، فلذا قالوا: إن الخوارق أنواع أربعة، معجزة وكرامة، ومعونة وإهانة، وذهب الجمهورمن المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء، ومنعه أكثر المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق، يميل إلى قريب من مذهبهم، كذا قال إمام الحرمين،[7] ثم المجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي، وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى، حتى لو ادعى الوليّ الولاية، واعتضد بخوارق العادات، لم يجز، ولم يقع، بل ربّما

---

(1) انظر: صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم ح 6502، وصحيح ابن حبان 2/ 58، كتاب البر والإحسان، ذكر الاخبار عما يجب على المرء...رقم ح 347، والأسماء والصفات للبيهقي 2/ 447، رقم ح 1029، والحلية لأبي نعيم 1/ 4، وجامع الأحاديث 8/ 82، رقم ح 6898.

(2) سورة يونس آية: 62.

(3) وعرفه ابن حجر العسقلاني بقوله: (المراد بولي الله: العالم بالله المواظب على طاعته المخلص في عبادته). انظر: (فتح الباري 11/ 342).

(4) ساقطة من (المقاصد).

(5) في المقاصد ج3 / 327. [كما روي].

(6) في هامش خ د، (الاهانة) وخ ح ب.

(7) انظر: الإرشاد ص 252.

سقط عن مرتبة الولاية، وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبيّ، كانفلاق البحر، وانقلاب العصا وإحياء الموتى، قالوا: وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات، وقال **الإمام**:* هذه الطرق غير سديدة، والمرضي عندنا أنه تجوز خوارق العادات، وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوءة، حتى لو ادّعى الوليّ النبوءة صار عدوّ الله، ولا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة هـ[1] ويعني بأبي إسحاق الذي يميل إلى رأي **المعتزلة**، في إنكار الكرامة أبا إسحاق **الاسفرايني**، فإنه لما قال **ابن التين** في تعليقه على البخاري: جمهور الأشعرية على إثباتها، وأنكرها **الإمام أبو اسحاق الشيرازي**[2] من الشافعية، والشيخان: **أبو محمد بن أبي زيد**،[3] **وأبو الحسن القابسي**[4] من المالكية، قال **ابن حجر**: أما الشيرازي فلا يحفظ عنه ذلك، وإنما نقلوا ذلك عن أبي اسحاق الاسفرايني، وأما الآخران فإنما أنكرا ما وقع معجزة مستقلة لنبيّ من الأنبياء كإيجاد ولد من غير والد، والإسراء إلى السموات السبع بالجسد في اليقظة، وقد صرّح إمام الصوفية **أبو القاسم القشيري** في رسالته بذلك هـ).[5] ثم قال **السعد**: (فإن قيل: هذا الجواز مناف للإعجاز، لأن شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل، بل مفض إلى تكذيب النبيِّ، حيث يدعيّ سبيل المعارضة، ودعوى النبيّ أنه لا يأتي بمثل ما أتى به أحد من المتحدين، لا يقتضي أنه لا يظهر مثله كرامة لولي، ومعجزة لنبيّ

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3 / 326-327
أي فخر الدين الرازي*
(2) أبو إسحاق الشيرازي
(3) هو عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد بن أبي زيد المالكي الفقيه القيرواني وشيخ المالكية بالمغرب كان واسع العلم، كثير الحفظ، لخص المذهب، وكان يسمى (مالكاً الصغير) من مصنفاته: النوادر والزيادات، واختصار المدونة، والرسالة، والمعرفة، والتفسير، وإعجاز القرآن، ورسالة التوحيد، (ت: 386هـ). انظر: الوافي بالوفيات 17/ 131، وسير أعلام النبلاء 17/ 10، وهدية العارفين 1/ 447.
(4) هو علي بن محمد بن خلف أبو الحسن المعافري القروي القابسي المالكي عالم افريقية، الفقيه المحدث الأصولي المتكلم رحل فحج وسمع بمصر ومكة. من مصنفاته: الممهد في الفقه، وأحكام الديانة، والمنقذ من شبه التأويل، والمناسك، والاعتقادات. توفي سنة 403هـ. انظر: الوافي بالوفيات 21/ 301-302، وشجرة النور الزكية 1/ 145، وترتيب المدارك 7/ 92- 94، والأعلام 4/ 326.
(5) انظر: فتح الباري لابن حجر 49/ 11. عند شرحه لكتاب الاستئذان من صحيح البخاري رقم ح 6262، قوله: باب بمن يُبدأ في الكتاب. والرسالة : هي الرسالة القشيرية، لأبي القاسم القشيري فقد خصص فيها بابا كاملا لعرض كرامات الأولياء، باب المعرفة بالله_ باب كرامات الأولياء 2 / 520.

نص قاطع على أن أحدا لا يأتي بمثله أصلًا آخر، نعم، قد يرد في بعض المعجزات نصّ قاطع على أن أحدا لا يأتي بمثله أصلًا كالقرآن، وهو لا ينافي الحكم بأنّه كل ما وقع معجزة لنبيّ يجوز أن يقع كرامة لولي، لنا على الجواز ما مرّ في المعجزة من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى، وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عادته، ثم يفعل مثل ذلك إكراماً لبعض أوليائه، وعلى الوقوع[1] وجهان: الأول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى، وأنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾[2] وقصة أصحاب الكهف[3] ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب، وقصة **آصف**[4] وإتيانه بعرش **بلقيس** قبل ارتداد الطرف[5]. **فإن قيل**: كان الأول ارهاصا لنبوة عيسى أو معجزة **لزكرياء** والثاني: لمن كان نبيا في زمان أصحاب الكهف والثالث: **لسليمان قلنا**: سياق القصص على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوءة بل لم يكن **لزكرياء** علم بذلك، ولذا سأل ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخارق من بعض الصالحين، غير مقرونة بدعوى النبوءة، ولا مسبوقة بقصد تصديق نبيّ، ولا يضرّنا تسميتها إرهاصاً، أو معجزة لنبيّ، هو من أمته، على أن ما ذكر تم يرد على كثير من معجزات الأنبياء، لجواز أن تكون معجزة لنبيّ آخر، والثاني ما تواتر معناه، وإن كانت التفاصيل آحاداً ككرامة الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين؛ كرؤية **عمر** رضي الله عنه على المنبر جيشه **بنهاوند**»[6]

---

(1) في هامش خ ح ب ص79. [الدليل على وقوع الكرامة....]

(2) سورة آل عمران آية: 37

(3) وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ سورة الكهف آية 25 .

(4) هو آصف بن بَرْخيا وهو من بني إسرائيل، وقيل: كان ابن خالة سليمان - وكان صِدِّيقاً يحفظ اسم الله الأعظم. انظر: تفسير القرطبي 13/ 204. عند تفسيره سورة النمل.

(5) وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. سورة النمل آية 40.

(6) نَهاوَنْد: اسم مكان في العراق بينه وبين المدينة يبلغ خمس مائة فرسخ فصاعداً. قاله رمضان أفندي في شرحه على العقائد النسفية ص 573، وقال ياقوت: هي مدينة عظيمة في قبلة همذان بينهما ثلاثة أيام. انظر: معجم البلدان 5/ 313.

حتى قال: **ياسارية**[1] **الجبلَ. وسمع ساريةُ ذلك**.[2] وكشرب **خالد**[3] رضي الله عنه السُّمّ من غير أن يضره، وأما من علي رضي الله عنه فأكثر من أن يحصى. وبالجملة، فظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بمعجزة الأنبياء. وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء، ولم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات؛ يمزقون أديمهم، ويمضغون لحومهم، لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم في أعداد آحاد المبتدعة، قاعدين تحت المثل السائر: أشبعتهم سبّاً، وفازوا بدلائل، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر عن صفاء العقيدة، ونقاء السريرة، واقتفاء الطريقة، واصطفاء الحقيقة، وإنما التعجب من بعض الفقهاء أهل السنة، حيث قال: فيما روي عن **ابراهيم بن أدهم**[4] أنهم رأوه بالبصرة يوم التَّرْوِيّة، وفي ذلك اليوم بمكة،

---

(1) هو سارية بْن زنيم بْن عمرو بْن عَبْد اللَّهَ ابن جابر بْن محمية بْن عبد بْن عدي بْنِ الديل بْن بكر بْن عبد مناة بْن كنانة. كان من أشد الناس حضرًا، وهو الذي ناداه عمر بْن الخطاب رضي اللهُ عنه: يا سارية الجبل. انظر: أسد الغابة 2/ 380، رقم ج 1886، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 3/ 4.

(2) ونص القصة: عن مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عن ابْنِ عُمَرَ، عن أَبِيهِ: «أَنَّهُ كَانَ يَخْطُبُ عَلَى مِنْبَرِ رَسُول اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَعَرَضَ لَهُ فِي خُطْبَتِهِ أَنْ قَالَ: يَاسَارِيَةُ، الْجَبَلَ الْجَبَلَ، مَنِ اسْتَرْعَى الذِّئْبَ ظَلَمَ. الْتَفَتَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، فَقَالَ عَلِيٌّ: لَيَخْرُجَنَّ مِمَّا قَالَ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلاتِهِ قَالَ لَهُ عَلِيٌّ: مَا شَيْءٌ سَنَحَ لَكَ فِي خُطْبَتِكَ؟ قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: قَوْلُكَ: يَاسَارِيَةُ، الْجَبَلَ الْجَبَلَ، مَنِ اسْتَرْعَى الذِّئْبَ ظَلَمَ، قَالَ: وَهَلْ كَانَ ذَلِكَ مِنِّي؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَقَعَ فِي خَلَدِي أَنَّ الْمُشْرِكِينَ هَزَمُوا إِخْوَانَنَا فَرَكِبُوا أَكْتَافَهُمْ، وَأَنَّهُمْ يَمُرُّونَ بِجَبَلٍ، فَإِنْ عَدَلُوا إِلَيْهِ قَاتَلُوا مَنْ وَجَدُوا، وَقَدْ ظَفَرُوا، وَإِنْ جَاوَزُوا هَلَكُوا، فَخَرَجَ مِنِّي مَا تَزْعُمُ أَنَّكَ سَمِعْتَهُ قَالَ: فَجَاءَ الْبَشِيرُ بِالْفَتْحِ بَعْدَ شَهْرٍ، فَذَكَرَ أَنَّهُ سَمِعَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمَ، فِي تِلْكَ السَّاعَةِ، حِينَ جَاوَزُوا الْجَبَلَ، صَوْتًا يُشْبِهُ صَوْتَ عُمَرَ: يَا سَارِيَةُ، الْجَبَلَ الْجَبَلَ، قَالَ: فَعَدَلْنَا إِلَيْهِ، فَفَتَحَ اللهُ عَلَيْنَا انظر: أسد الغابة 2/ 380، والبداية والنهاية لابن كثير 7/ 130 - 132، وكشف الخفا للعجلوني 2/ 532، والسلسلة الصحيحة للألباني 3/ 101 - 102، رقم ح 1110.

(3) انظر: القصة في: تهذيب التهذيب لابن حجر 3/ 125، وفتح الباري له 10/ 248، عند قول المصنف، باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص 160، ومنهاج السنة النبوية له 8/ 204، وسير أعلام النبلاء للذهبي 1/ 376، قال الذهبي: نزل خالد بن الوليد الحِيرَة على أم بني المرازبة فقالوا: احذر السم، لا تسقك الأعاجم. فقال: ائتوني به. فأتي به، فاقتحمه. وقال: بسم الله، فلم يضره. والمطالب العالية لابن حجر 16/ 318. والتمهيد في أصول الدين، لابن المعين النسفي ص 82 - 84.

(4) هو إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي البلخي، أبو إسحاق، زاهد مشهور عالم، له أخبار كثيرة، (ت: 161هـ). انظر: البداية والنهاية 10/ 135، وحلية الأولياء 7/ 367، والأعلام للزركلي 1/ 31.

إن من اعتقد جواز ذلك يكفر، والإنصاف ما ذكره **الإمام النسفي**[1] حيث سئل عما يحكى أن **الكعبة** كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند **أهل السنة** وللمخالف وجوه: **الأول** وهو العمدة، أنه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبيّ بغيره، إذ الفارق هو المعجزة، وردّ بما[2] مَرَّ مِن الفَرْق بين المعجزة والكرامة، **الثاني** أنها لو ظهرت لكثرت كثرة الأولياء، وخرجت عن كونها خارقة للعادة هـ.ق[3] _[4] وردّ بالمنع، بل غايته استمرار بعض العادة. **الثالث**: لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسدّ باب إثبات النبوءة بالمعجزة؛ لجواز أن يكون ما ظهر من النبيّ لغرض آخر غير التصديق، وردّ بما مرّ، من أنها عند مقارنة الدعوة تفيد التصديق قطعا.

الرابع: أن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق يخل بعضهم قدر الأنبياء ورفعتهم في النفوس، ورُدّ بالمنع، بل يزيد في جلالة أقدارهم والرغبة في اتباعهم، حيث نالت أُممُهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم، والاستقامة على طريقتهم. **الخامس**: وهي في الإخبار عن المغيبات قوله[5] تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[6] خص الرسول من بين المرتضَيْن بالاطلاع على الغيب، فلا يطلع غيرهم، وإن كانوا أولياء، فما نشاهد من الكهانة[7] من إلقاء الجن والشياطين، ومن أصحاب

---

(1) هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، عالم بالتفسير والأدب والتاريخ من فقهاء الحنفية، له عديد من المصنفات، منها: التيسير في التفسير، والمواقيت، ونظم الجامع الصغير في فقه الحنفية، وتاريخ بخارى، والإشعار بالمختار من الأشعار. توفي سنة 537هـ. انظر: الفوائد البهية ص 149، والجواهر المضية 1/ 394، ولسان الميزان 4/ 327، وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 5/ 2095 - 2098.

(2) في هامش خ ع [شبه المنكرين للكرامة الأولياء وردوداتها] وخ ح ب.

(3) يشير بهذا الرمز (هـ ف) إلى انتهى قوله أي قول النسفي.

(4) انظر: في حكاية هذه القصة عن النسفي: الدر المختار - حاشية ابن عابدين 3/ 551، باب الوتر والنوافل، وحاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع ج 2 / 482.

(5) في هامش خ ع، وخ ح ب [عالم الغيب فلا يظهر على غيبه الآية].

(6) سورة الجن آية: 26-27.

(7) في المقاصد (الكهنة). والكهنة جمع كاهن، والكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار. انظر: اللسان 13/ 363، مادة (كهن).

التعبير،[1] والنجوم[2] ظنون واستدلالات، ربما تقع وربما لا تقع، وليس من اطلاع الله في شيء. والجواب أن الغيب ها هنا غير عام، بل مطلق أو معين بوقت، هو وقوع القيامة، بقرينة السياق، فلا يبعد أن يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة أو البشر، فيصح الاستثناء، وإن جعل منقطعا فلا خفاء، بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم، لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام، سيما وقد كان في الأصل مصدراً، ويكون الكلام لسلب العموم، أي لا يطلع على كل غيبه أحدا، وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض، وكذا لا إشكال أن خص الاطلاع بطريق الوحي، وبالجملة، فالاستدلال مبني على أن الكلام من باب عموم السلب. أي لا يطلع على شيء من غيبه أحدا من الأفراد، أو نوعا من الأنواع، وذلك ليس بلازم، ثم قال: حكي عن بعض **الكَرَّامِيَّة** أن الولي قد يبلغ درجة النبيّ، بل أعلى، وعن بعض **الصوفية**[3] أن الولاية أفضل من النبوءة، لأنها ينبئ عن القرب والكرامة، كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه، والنبوءة عن الأنبياء والتبليغ كما هو شأن من أرسله الملك إلى الرعايا لتبليغ أحكامه، إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبيّ، لأن النبوءة لا تكون بدون ولاية، وعن أهل الإباحة والإلحاد أن الوليّ إذا بلغ الغاية في المحبّة وصفاء القلب وكمال الإخلاص سقط عنه الأمر والنهي، ولم يضره حينئذ الذنب، ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة، والكل فاسد بإجماع المسلمين، والأول خاصة بأن النبي مع ما لَهُ من شرف الولاية معصوم عن المعاصي، مأمون من سوء العاقبة، بحكم النصوص القاطعة، مشرّف بالوحي، ومشاهدة الملك، مبعوث لإصلاح حال العالم، ونظام أمر المعاش والمعاد، إلى غير ذلك من الكمالات. والثاني بأن النبوءة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق إلى الخلق، ففيها ملاحظة الجانبين، وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة، فلا يقصر عن رتبة ولاية غير الأنبياء، لأنها لا تكون على غاية الكمال، لأن علامة ذلك نيل مرتبة النبوءة، نعم، قد يقع

---

(1) وهم الذين يعبرون الرؤيا ويفسرون الأحلام. ومنه قوله تعالى: ﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾. سورة يوسف آية 43.

(2) وهم المنجمون، والمنجم، والمتنجم: الذي ينظر في النجوم بحسب مواقيتها وسَيرها، والمنجم أيضاً: الذي يتعلم النجوم للحكم بها وعليها وينسب التأثيرات من الخير والشر إليها. انظر: اللسان 12/ 227، 570.

(3) في هامش خ ع، وخ ح ب عنوان [قول بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة].

تردد في أن نبوة النبيّ أفضل أم ولايته، فمن قائل بالأول، لما في النبوءة من معنى الرباطة بين الجنابين، والقيام بمصالح الخلق في الدارين، مع شوق مشاهدة الملك، ومن مائل إلى الثاني، لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبيء غاية الكمال، بخلاف ولاية غير النبي، وفي كلام بعض العرفاء[1] أن ما قيل: من أن الولاية أفضل من النبوءة لا يصح مطلقا، وليس من الأدب إطلاق القول به، بل لا بُدّ من التقييد، وهو أن ولاية النبيّ أفضل من نبوءته، لأن نبوءة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، بل قام سلطانها إلى قيام الساعة، بخلاف النبوءة، فإنها مختتمة بمحمد ﷺ من حيث ظاهرها الذي هو الأنباء، وإن كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية، أعني التصرف في الخلق بالحق، فإن الأولياء من أمة محمد ﷺ حَمَلة تصرف ولايته بهم، يتصرف في الخلق بالحق إلى قيام الساعة، ولهذا كانت علامتهم المتابعة، إذ ليس الولي إلا مظهر تصرف النبي، وأما بطلان القول بسقوط الأمر والنهي فلعموم الخطابات، ولأن أكمل الناس في المحبة والإخلاص هم الأنبياء، سيما حبيب الله تعالى، مع أن التكاليف في حقّهم أتمّ وأكمل، حتى يعاتبون بأدنى زلّة، بل بترك الأفضل، نعم. حكي عن بعض الأولياء أنه استعفى الله عن تكاليف، وسأله الاعيان*[2] عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك، بأن سلب العقل الذي هو مناط التكليف، ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان، وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يفتر في الطاعة، ولا يسأل الهبوط من أوج[3] الكمال إلى حضيض النقصان، والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان، بل ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق، بحيث يذهل عن هذا العالم، ويُخلّ بالتكليف من غير تأثم بذلك، لكونه في حكم غير المكلف، كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمريْن، وملاحظة الجانبيْن، فربما يسأل دوام

(1) في هامش خ ع عنوان [ليس من الأدب إطلاق القول بأن الولاية أفضل من النبوءة ولا يصح مطلقا].
(2) كذا بالأصل [الاعيان] و في خ ع، وخ ح ب [الاعمان] وكتب على خ ع [كذا] فوقها
في المقاصد ج 3/ 331، [وسأله الإعتاق..] وهي الصواب.*
(3) في هامش خ م ك طرة نصها{الأوج ضد الهبوط القاموس هـ}.

تلك الحالة وعدم العود إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون، الذي ربّما يرجح على بعض العقول، والمتسمون به هو المسون بمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع أن استغراقهم أكمل، وانجذابهم أشمل، لا يُخِلّون بأدنى طاعة، ولا يذهلون عن هذا الجناب ساعة، لأن قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب، ولذلك يقع عليهم العَتْب بأدنى زلّة عن منهج الصواب هـ).(1)

قوله: {فإن دلالة الكرامة على الولاية ليست قطعية لخ}. فيه نظر، إذ لا فرق بينها وبين المعجزة، إلا بما ذكر آنفا، والصواب أنها قد تفيد القطع، لا سيما إذا انضم إليها من القرائن ما يعضدها، وأن دلالتها عادية، وتقدم أن العلوم العادية لا تقدح فيها التجويزات العقلية.

قوله: {يدل عقلا على إرادة الفاعل لخ} مسلم دلالة المعجزة على إرادة الله إياها على الوجه الذي هي من دلالتها على الصدق، وليس كلامنا في ذلك، إنما الكلام في دلالتها على تصديق الله تعالى من أظهرت على يده، وهي ممنوعة، إذ لا يلزم من إرادة الله لهذا الخارق الدال على صدق المدعىّ أن يكون مصدقا له عقلاً، لجواز أن يكون ذلك ابتلاء من الله تعالى واستدراجاً.

قوله: {واعترض على هذا بأن التصديق عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى أزلي لا يصح أن يكون حادثا لخ}. فيه نظر، فإن تقسيم الكلام الأزلي إلى خبر وغيره إنما هو باعتبار التعلق، والتعلق التنجيزي حادث، والخبر بمعنى الأخبار هو إلقاء الكلام الخبري وتوجيهه نحو المخاطب على معنى **الإلهام، والإفهام،** وهذا أمر حادث جزما، فلا مانع من أن تتعلق به الإرادة، على أنّا لا نُسلّم أن التصديق خبر لم لا يكون إنشاء، فيكون إظهار المعجزة تصديقا، بمنزلة أن يقول: جعلته رسولاً أو أنشأت الرسالة بمنزلة جعلتك وكيلاً، واستنبأتك، وقد صرّح بهذا إمام الحرمين.

(1) انظر: شرح المقاصد 3 / 327 - 331. وانظر: في كرامات الأولياء المواقف 3 / 464-465، والعقائد النسفية بشرح السعد ص 171 - 174، وقد عرّف السعد فيها بالولي، وشرح المقترح على الارشاد 7 / 778 - 790، فقد ذكر مذاهب الناس في (الكرامات) وناقش..

قوله: {قال المقترح وهذه مغالطة لخ}. لا يخفى سقوط هذا الكلام عن درجة الاعتبار.

قوله: {فإذا قال شخص في محفل لخ} أورد على هذا المثال أنه قياس للغائب على الشاهد، وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظنّ، وقد اعتبرتموه بلا جامع، لإفادة اليقين في العمليات التي هي أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيه، إنما هو لما شوهد من قرائن الأحوال، وأجيب بأن التمثيل إنما هو للتوضيح والتقرير دون الاستدلال.

قوله: {ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب}. فيه نظر، فإن مجرّد إظهار المعجزة على يده، يفيدنا العلم بصدقه وتصديق الله إياه بالفعل من غير افتقار إلى اعتبار كلام ولا إخبار، ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي ﷺ في إثبات الكلام، وامتناع الكذب والنقص على ما مرّ، بل سبق لنا أن جميع العقائد الدينية تؤخذ من قول الرسول ﷺ، لأن ظهور الخارق على يده يفيد العلم بصدقه مع انضمام القرائن المحتفّة به.

قوله: {ذكروا في بيان استحالته عليه أوجها} لم ينهض دليل عقلي على استحالته، وإنما يلجأ في ذلك السمع كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾[1] والإجماع على استحالته.

قوله: {أجيب عنه بالمنع} هذا المنع يكاد يكون مكابرة.

قوله: {فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب، إذ لا يتصف بجائز} فيه أن الصدق والخبر[2] والكذب كلاهما إخبار، وإعلام، وهو وجه تعلق الكلام والتعلق التنجيزي حادث داخل تحت الاختيار، وليس صفة ذاتية.

---

(1) سورة النساء آية: 122.
(2) سقطت من (خ ع).

قوله[1]: {**الكلام في عصمة**[2] **الأنبياء لخ**} قال **الشيخ سعد الدين** في (شرح المقاصد) ما نصه: (الجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوّزه **القاضي**[3] سهواً زعما منه أنه لا يقدح في التصديق المقصود بالمعجزة، وعن الكفر.

وقد جَوَّز **الأَزَارِقة**[4] من **الخوارج** بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر، وجوز **الشيعة** إظهار تقيّة، واحترازا عن إلقاء النفس في التهلكة، وردّ بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة، لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر[5] بعد البعثة، فعندنا سمعاً، وعند **المعتزلة** عقلًا، وجوّزه **الحشوية**،[6] إما لعدم دليل الامتناع، [وإما لما سيجيء][7] من شبهة الوقوع، وكذا عن الصغائر المتقدمة لإخلالها بالدعوة إلى الاتباع، ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضا، وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر، ولو سهوا، والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا، والصغائر عمدا لا سهوا، لكن لا يصرون ولا يقرون، بل ينبهون فينتبهون، وذهب **إمام الحرمين*** مِنّا، و **أبو هاشم**

---

(1) في هامش خ ع،وخ ح ب عنوان [الكلام في عصمة الأنبياء عليهم السلام]

(2) العصمة: في كلام العرب: المنع. وعصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه. عَصَمه يَعصِمه عصمًا : منعه ووقاه. انظر: اللسان 12/ 403، مادة (عصم). وفي الاصطلاح: ملكة اجْتِنَاب الْمعاصِي مَعَ التَّمَكُّن مِنْهَا، وَبِعِبَارَة أُخرَى : قُوَّة من الله تَعَالَى فِي عَبده تَمنعهُ عَن ارْتِكَاب شَيْء من الْمعاصِي والمكروهات مَعَ بَقَاء الِاخْتِيَار، وَقد يعبر عَن تِلْكَ الملكة بلطف من الله تَعَالَى يحملهُ على فعل الْخَيْر ويزجره عَن الشَّرّ مَعَ بَقَاء الِاخْتِيَار تَحْقِيقا للابتلاء والامتحان.انظر:دستور العلماء 2/ 233– 234، والتعريفات ص 150، ومعجم مقاليد العلوم ص 74.

(3) هو أبو بكر الباقلاني وبعد قليل الإحالة عليه.

(4) فرقة من الخوارج أصحاب نافع بن الأزرق، وهم بدع ثمانية : قالوا كفر عليّ بالتحكيم وابن ملجم محقّ في قتله، وكفّرت الصحابة أي عثمان وطلحة وزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المؤمنين معهم وقضوا بتخليدهم في النار، وكفّروا القعدة عن القتال وإن كانوا موافقين لهم، وقالوا: تحرم التقية في القول والعمل، ويجوز قتل أولاد المخالفين. ونسائهم، ولا رجم على الزاني المحصن ولا حدّ للقذف على النساء، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم، ويجوز اتّباع نبي كان كافرا وإن علم كفره بعد النبوة، ومرتكب الكبيرة كافر. انظر: الملل والنحل 1/ 120– 123، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 142، والفرق بين الفرق ص 63– 66.

(5) الكبيرة: قِيلَ:هِيَ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ بِخُصُوصِهِ فِي الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ وَقِيلَ: هِيَ مَا فِيهِ حَدٌّ، وقيل: هِيَ كُلُّ ذَنْبٍ وَالْمُخْتَارُ وِفَاقًا لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ أَنَّهَا كُلُّ جَرِيمَةٍ تُؤْذِنُ بِقِلَّةِ اكْتِرَاثِ مُرْتَكِبِهَا بِالدِّينِ وَرِقَّةِ الدِّيَانَةِ. انظر: جمع الجوامع لابن السبكي بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 178– 179.

(6) انظر: التعريف بهم في حاشية المقاصد ج 3 / 309.

(7) ما بين القوسين محيت من خ الأصل، وخ ح ب.

عمداً هـ). (1)

من المعتزلة، إلى تجويز الصغائر عمداً هـ).[1]

وما نسبه إلى القاضي هو الذي يلوح من كلامه في كتاب (الانتصار)،[2] وإنما تكلّم على التجويز العقلي. **قوله: {اعلم أن من المنكرين لخ}**[3] تمسك **اليهود**[4] بأنه لو كان نبياً لزم نسخ دين موسى، واللازم باطل، أما أولاً فلبطلان النسخ مطلقا، لأنه لم يكن لمصلحة، فعبث، وإن كان لمصلحة ولم يعلمها أولا فجهل، وإن عملها وأهملها أولا ثم راعاها فبدا[5] (أي بداء) والجواب أنه لمصلحة تجددت، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال. قالوا: ولأن الحكم إما موقت فنفيه لا يكون ناسخا، وإما مؤبد فنسخه تناقض، كقولك: الصوم واجب أبدا، وليس بواجب، وإما مرسل، فإما أن يعلم الله تعالى استمراره أبدا، فلا يرتفع للزوم الجهل، أو إلى غاية ما، فلا رفع بعدها، ولا نسخ، والجواب أنه مرسل، والمعلوم عند الله استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه، على أن التحقيق أنه لا رفع هاهنا، وإنما النسخ: بيان لانتهاء حكم شرعي سيق على الاطلاق. وأما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى **عليه السلام** لتواتر النص منه على تأبيدها، مثل تمسكوا بالسيف[6] أبداً، فأوَ*[7] هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض. والجواب أنه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة، ولو صح لما ظهرت المعجزات على يد عيسى عليه السلام ومحمد ﷺ على أنه كثيرا ما يعبر بالتأييد والدوام عن طول الزمان، وقالوا أيضا: إما أن يكون قد صرّح بدوام

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3 / 309 - 310. والمواقف 3 / 415 - 448. وانظر في تحصيل مذاهب العلماء في ذلك كتاب البرهان في أصول الفقه 1/ 181 - 182، لإمام الحرمين.

(2) انظر: الانتصار للقرآن 1/ 224، 64 للباقلاني، حيث تحدث عن النسيان. لكنني لم أجد في كتاب (الانتصار) ما ذكره أبو حفص هنا، وإنما وجدته -كما سبق التنبيه عليه- في كتابه (التقريب...) وانظر أيضا: كتاب الارشاد لإمام الحرمين ص 208، 279، 280.

(3) انظر: في احتجاج اليهود المنكرين.. القرآن المواقف 3 / 412 - 414، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص 104 - 110.

(4) في هامش خ ح ب، وخ ع عنوان [شبهة اليهود لعنهم الله وردها]

(5) أي بداء في المواقف [فالبداء] أي الندم على ما كان يفعل هـ السيد على المواقف 3 / 412 وفي المقاصد 3 / 303 [فبداء] والنص منقول منها.

(6) اكذا بالأصل، وخ ع، وخ ح ب، وخ م ك. وفي (خ م د والمواقف) [بالسبت]. وهي الصواب.

(7) في خ ع [أو] بإسقاط الفاء وهي الصواب.

شريعته فتدوم، وإما بانقطاعها، فيلزم تواتره، لكونها من الأمور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها، ولم يتواتر أو سكت، فيلزم أن لا يتقرر إلى أوان النسخ، وقد تقرّر. والجواب أنه صرّح بانقطاعها بالناسخ، ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي، ولقلة الناقلين في بعض الطبقات، إذ لم يبق من اليهود في زمن (بخت نصر)[1] إلا أقل من القليل، أو سكت، وقد تقرّر وتكرّر بناء على تكرر الأسباب،[2] أو على أن الأصل في الثابت هو البقاء، حتى يظهر دليل العدم،[3] ثم إن من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة في كونه: خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، والتخريب الواقع من (بخت نصر) قطع تواتر التوراة بانقطاع حامليها، وتحريق صُحُفها، إلا تفاريق، بقيت عند من لا يحصل به عدد التواتر، فكيف تصح دعوى تواتر هذه المقالة، ولا سبيل إلى إنكار هذا لشهرة وقوعه، قال **أبو حامد الغزالي** رحمه الله أثناء الكلام على شرط التواتر ما نصه: (الشرط الثالث: أن يستوي طرفاه وواسطة في هذه الصفات، وفي كمال العدد، فإذا نقل الخَلَف عن السلَف وتوالت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهل كل عصر غير مستقل بنفسه، فلا بُدّ فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم بزعمهم، عن موسى صلوات الله تكذيب كل ناسخ لشريعته، ولا يصدق **الشيعة**، **والعباسية**، **والبكرية** في نقل النص بزعمهم على إمامة **عليّ**، أو **العباس**، أو **أبي بكر**، وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القديمة هـ).[4]

قوله: {وأما العيسوية لخ} العيسوية:[5] طائفة من اليهود يزعمون أن النبي ﷺ إنما كان للعرب خاصة، دون أهل الكتاب، زعما منهم أن الاحتياج

(1) انظر: ترجمة (بَخْتُ نَصرّ) في حاشية المقاصد 3 / 304.
(2) هكذا في المقاصد [والمحال]
(3) من قول أبي حفص ص135 (تمسك اليهود إلى قوله هنا [دليل العدم]) منقول من المقاصد ج 3 / 303-304
• قوله [بالسبت أبدا فأو] في المقاصد ج 3 / 304، هكذا [... أبدا وهذه شريعة لخ] هـ والنص منقول من المقاصد
(4) انظر: المستصفى الغزالي ص107.
(5) انظر: الفَرْق بين الفِرَق ص 9، 220، 263، والملل والنحل 2/ 20 - 21، والفصل لابن حزم 1/ 92، ج 4/ 144.

إلى النبي[1] إنما كان لهم دون أهل الكتاب، ورُدّ باحتياج الكل إلى من يجدّد الشريعة، بل احتياج اليهود والنصارى أكثر، لاختلال دينهم بالتحريفات، وأنواع الضلالات،مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى، والدليل على عموم بعثته، وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو أنه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل وأظهر المعجزة على وفقه وأن كتابة المعجز قد شهد بذلك قطعا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[2] ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾.[3] ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾[4] الآيات ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[5] ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[6] فهو ﷺ مبعوث إلى الثقلين بإجماع المسلمين.

وقال الحافظ جلال الدين **السيوطي** رحمه الله في **(تزيين الأرائك)**: (اعلم أن العلماء اختلفوا في بعثة النبي ﷺ إلى الملائكة على قولين: أحدهما أنه لم يكن مبعوثا إليهم، وبهذا جزم **الحليمي**،[7] **والبيهقي**،[8] كلاهما من أئمة أصحابنا، **ومحمود بن حمزة الكرماني** في كتابه **(العجائب والغرائب)**[9] وهو من أئمة الحنفية، ونقل **البرهان النسفي**، **والفخر الرازي**،[10] في تفسيرهما الإجماع عليه، وجزم به من المتأخرين **الحافظ زين الدين العراقي** في **(نكته على ابن الصلاح)**[11] والشيخ

---

(1) في هامش خ م (د) عنوان [عموم بعثته ﷺ لكل الثقلين وقيل إلى الملائكة..]

(2) سورة سبأ آية: 28.

(3) سورة الأعراف آية: 185.

(4) سورة الجن آية: 1 – 15.

(5) سورة الأحزاب آية: 40.

(6) الآية جاءت في : سورة التوبة آية: 33. وسورة الفتح آية: 28، وسورة الصف آية: 9.

(7) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي 1/ 319، الرابع من شعب الإيمان، وهو باب في الايمان بالقرآن ...

(8) انظر: شعب الإيمان للبيهقي 1/ 331، (فصل في معرفة الملائكة).

(9) انظر : غرائب التفسير وعجائب التأويل، للكرماني 1 / 641، سورة الاسراء قوله ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ قال : قال الشيخ الإمام : الغريب: يحتمل أنه إنما اقتصر على ذكر الجن لأنه عليه السلام كان مبعوثا إلى الثقلين دون الملائكة

(10) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ج 24 / 429 سورة الفرقان آية 1 –2 قال ما نصه (.. أن العالم كل ما سوى الله تعالى ويتناول جميع المكلفين من الانس والجن والملائكة، لكنا أجمعنا على أنه عليه السلام لم يكن رسولا إلى الملائكة ..).

(11) انظر: التقييد والايضاح على مقدمة ابن الصلاح للعراقي ص295، النوع 39 معرفة الصحابة.

جلال الدين المَحَلّي في (شرح جمع الجوامع)[1] وتبعته في كتابي[2] (شرح التقريف[3]
في الحديث،[4] و(شرح الكوكب الساطع في الأصول)[5] والقول الثاني: أنه كان
مبعوثا إليهم.

وهذا القول رجحته في كتاب (الخصائص)[6] وقد رجحه قبلي الشيخ تقي
الدين السُّبكي*[7] وزاد أنه ﷺ مرسل إلى جميع الأنبياء والأمم السابقة، وأن
قوله: (بعثت إلى الناس كافة)[8] شامل لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة، ورجحه
أيضا البارزني،[9] وزاد أنه مرسل إلى جميع الحيوانات[10] والجمادات، واستدل
بشهادة الضَّبّ له[11] بالرسالة، وشهادة الحجر،[12] والشجر[13] له، وأزيد على ذلك
أنه مرسل إلى نفسه هـ).[14]

---

(1) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ج 2 / 473، مع حاشية العطار.
(2) في خ م ك [كتاب] وكلا اللفظين صحيح لأمن اللبس.
(3) كذا بالأصل وجميع خ، وهو تصحيف. والصواب ما في تزيين الأرائك ص107، (التقريب) وشرح التقريب
هو: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. وانظر إلى هذا اللبس في تسمية الكتب !
(4) انظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي 1 / 56 مقدمة النووي في التقريب.
(5) انظر: الكوكب الساطع: نظم جمع الجوامع في أصول الفقه للسيوطي 1 / 500 – 501. تحقيق: محمد إبراهيم
الحفناوي. مكتبة الإيمان للطبع والنشر والتوزيع. المنصورة.
(6) انظر: الخصائص الكبرى 2 / 321. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) الناشر:
دار الكتب العلمية – بيروت، سنة النشر:
(7) انظر: فتاوى ابن السبكي 1 / 38 – 41. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 1/ 10.
(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً،
رقم ح 438، وأبو عوانة في مستخرجه 1/ 330، رقم ح 1173، والنسائي في سننه 1/ 209، رقم ح 432،
والدارمي في سننه 2/ 873، رقم ح 1429، والبيهقي في السنن الكبرى 1/ 326، رقم ح 1019.
(9) كذا بالأصل وخ ح ب وخ ع وخ م د. وفي خ م ك، (البارزي) وهكذا في تزيين الأرائك [البارزي] وكذلك
في تدريب الراوي للسيوطي [البارزي] ج 1 / 56 وهي الصواب.
(10) انظر: في حديث الحيوان: المسند للإمام أحمد 22/ 236، رقم ح 13814، وسنن الدارمي 1/ 169، رقم ح
18، باب ما أكرم الله به نبيه من إيمان الشجر به والبهائم، والدلائل للبيهقي 6/ 30، والمصنف لابن أبي
شيبة 11/ 473، والبداية لابن كثير 6/ 142، والكبير للطبراني رقم ح 12744.
(11) انظر: في حديث الضب : الأوسط للطبراني 6/ 126 – 129، والصغير له أيضاً 2/ 153، رقم ح 948،
ومجمع الزوائد للهيثمي 8/ 293.:
(12) انظر في حديث الحجر: صحيح مسلم كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر رقم ح
2277، وسنن الترمذي كتاب المناقب، باب ما جاء في بدء الدعوة 5/ 590، رقم ح 3620.
(13) انظر: في حديث الشجر: صحيح ابن حبان 14/ 434، رقم ح 6505، وموارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان
للهيثمي 1/ 520، رقم ح 2110.
(14) انظر: تزيين الأرائك في إرسال النبي ﷺ إلى الملائك ص106، ضمن مجموع: الرسائل المصطفية.

شرح جمع الجوامع)[1] وتبعته في كتابي[2] (شرح التقريف[3]
كوكب الساطع في الأصول)[5] والقول الثاني: أنه كان

في كتاب (الخصائص)[6] وقد رجحه قبلي الشيخ تقي
ﷺ مرسل إلى جميع الأنبياء والأمم السابقة، وأن
[8] شامل لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة، ورجحه
سل إلى جميع الحيوانات[10] والجمادات، واستدل
شهادة الحجر،[12] والشجر [13] له، وأزيد على ذلك

47، مع حاشية العطار.
ن اللبس.
اب ما في تزيين الأرائك ص 107، (التقريب) وشرح التقريب
انظر إلى هذا اللبس في تسمية الكتب !
1 / 56 مقدمة النووي في التقريب.
ول الفقه للسيوطي 1 / 500–501. تحقيق: محمد إبراهيم
المنصورة.
ن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) الناشر:

تمييز الصحابة لابن حجر 1/ 10.
قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً،
ح 1173، والنسائي في سننه 1/ 209، رقم ح 432،
السنن الكبرى 1/ 326، رقم ح 1019.
رزي) وهكذا في تزيين الأرائك [البارزي] وكذلك
الصواب.
رقم ح 13814، وسنن الدارمي 1/ 169، رقم ح
، والدلائل للبيهقي 6/ 30، والمصنف لابن أبي
راني رقم ح 12744.
12، والصغير له أيضاً 2/ 153، رقم ح 948،

فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر رقم ح
عوة 5/ 590، رقم ح 3620.
6505، وموارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان

ضمن مجموع: الرسائل المصطفية.

والبيهقي[1] إنما نقل ذلك عن **الحليمي**، وقال هذا معنى كلام الحليمي. وكأنه يتبرأ من عُهدته، وعلى تسليم أنه لم يقصد التبري، فليس صريحا في ارتضائه، ونص ما في تفسير **الإمام** في تفسير قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[2] ثم قالوا: هذه الآية تدل على أحكام: الأول أن العالم هو كل ما سوى الله تعالى يتناول جميع المكلفين من الجن والإنس والملائكة، لكن أجمعنا على أنه ﷺ لم يكن رسولا إلى الملائكة، فوجب أن يبقى كونه رسولا إلى الإنس والجِنّ جميعا، وبطل قول من قال: إنه كان رسولا إلى البعض، دون البعض هـ).[3] وفي بعض النسخ لكنّا بيّنّا أنه عليه الصلاة والسلام بدل قوله لكنّا أجمعنا على أن هذه ليست صريحة في الإجماع من الأمة، إذ قد تستعمل في إجماع الخصمين وما نقل عن **السبكي** أثبته في رسالة مفردة سماه (**التعظيم والمِنة في آية لتؤمنن به ولتنصرنه**).[4]

قوله: {**وأفضلها القرآن إلى قوله وما كنت تتلوا الآية**} تضمن هذا الكلام أمرين: أحدهما بيان أن القرآن[5] معجز، وثانيهما بيان وجه الإعجاز، أما الأول فهو أنه ﷺ تحدّى بالقرآن مَصَاقِع[6] البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية والحمية وتهالكهم على المباراة المباهاة، والدفاع عن الأحساب، فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة، وما أحسن قول **الزمخشري** في خطبة (**الكشاف**) (وأفحم به من طولب بمعارضته من العرب العرباء، وأبكم به مَن تحدّى من مصاقع الخطباء، فلم يتصدّ للإتيان بما يوازيه، أو يدانيه من فُصحَائِهم، ولم ينهض لمقدار أقصر سورة ناهض من تلقائهم*[7] على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء، وأوفر

(1) انظر: شعب الإيمان للبيهقي 1/ 331.
(2) سورة الفرقان آية: 1 – 2.
(3) انظر: تفسير الرازي 24 / 429 كما سبق.
(4) انظرها: ضِمنَ الرسائل المصطفوية ص 106، جمع وترتيب: علي أسعد رباجي. منشورات دار الكتب العلمية. وهي أيضا مذكورة في فتاواه كما سبق.
(5) في هامش خ م ك عنوان[بيان إعجاز القرآن]
(6) المصاقع جمع مصقع، يقال: خطيب مصقع أي بليغ. انظر: الصحاح للجوهري 3/ 1244، مادة (صقع).
(7) هكذا بالأصل، وجميع خ. وفي الكشاف (بلغائهم) وهي الصواب.

عدداً من رمال الدهناء،(1) ولم ينهض*(2) منهم عرمر(3) العصبية مع اشتهارهم بالإفراط في المضارة، والمضادة، وإلقائهم الشراشر(4) على المعازة، والمعارة، ولقائهم دون المناضلة عن أحسابهم الخطط، وركوبهم في كل ما يرومونه الشطط، إن أتاهم أحد بمعجزة أتوه بمفاخر، وإن رماهم بمأثرة رموه بمآثر، وقد جرّد لهم الحجة أوّلاً، والسيف آخراً، فلم يعارضوا إلا السيف وحده، على أن السيف القاضب(5) بحران(6) لاعب، إن لم تمض الحجة حَدَّه، فما أعرضوا عن معارضة الحجة إلا لعلمهم أن البحر قد زخر،(7) فطمّ(8) على الكواكب،(9) وأن الشمس قد أشرقت فطمس نورها الكواكب هـ).(10) فلو قدروا لعارضوا، ولو عارضوا النقل إلينا تواتر، لتوفر الداعي، وعدم المصارف والعِلم بجميع ذلك قطعي، كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو لم ينقل إلينا لمانع كعدم المبالاة، وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات، قال القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله في كتاب (الإعجاز) ما نصه: (ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ

---

(1) الدهناء: الفلاة، وموضع كله رمل، وقيل: الدهناء: موضع من بلاد بني تميم مسيرة ثلاثة أيام لا ماء فيه، يمد ويقصر. انظر: اللسان 13/ 163، مادة (دهن).
(2) هكذا بالأصل، وجميع خ. وفي الكشاف (ينبض). وهي الصواب.
(3) كذا بالأصل وجميع خ وفي الكشاف (عِـرْق) وهو الصحيح.
(4) الشراشر: الأثقال، واحدتها شرُشُرَة، يقال: ألقى عليه شراشره: أي نفسَهُ حرصاً ومحبة، وقيل: ألقى عليه أثقاله. انظر: اللسان 4/ 403. مادة (شرشر).
(5) سيف قاضب، وقضاب، وقضابة، ومقضب، وقضيب: قطاع. انظر: اللسان 1/ 679. مادة (قضب).
(6) هكذا بالأصل وجميع خ. وفي نسخة الكشاف [مِخراق] وهي الصواب. والمخراق، جمعه مخاريق، وهو المنديل يلف ليضرب به، والمخراق: ما تلعب به الصبيان من الخرق المفتولة. كما قيل: كأن يدي بالسيف مخراق لاعب.
انظر: اللسان 10/ 76.
(7) زخر البحرُ يزخَر زَخْراً وزُخوراً وتزخر: طما وتملأ. انظر: اللسان 4/ 320، مادة (طمم).
(8) طمّ الماءُ يطّم طمّا وطُموماً: علا وغمر. وكل ما علا وكثر حتى غلب فقد طمّ يطّم، وطم الشيءَ يطُمه: غمره. انظر: اللسان 12/ 370، مادة (طمم).
(9) في خ م د، ك بياض وفي الكشاف [الكواكب] والكواكب: جمع كوكب، وهو النجم، وكوكب الشيء: معظمه، وكوكب الروضة: نَوْرها.انظر: الصحاح للجوهري 1/ 212، مادة (ككب). وقصد الزمخشري بقوله: (على الكواكب) المعنى الأخير. وبقوله (نورها الكواكب) المعنى الأول. ففي كلامه جناس تام.
(10) انظر: تفسير الكشاف 1/ 1، المقدمة.

﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[1] وقوله: ﴿يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾[2] فقد ثبت بما بيّناه أنه تحدّاهم إليه، ولم يأتوا بمثله، وفي هذا أمران: أحدهما التحدي إليه، وثانيهما أنهم لم يأتوا له بمثل، والذي يدل على ذلك النقل المتواتر الذي يقع به العلم الضروري، ولا يمكن جحود واحد من هذين الأمرين، فإن قال قائل: لعله لم يقرأ عليهم الآيات التي فيها ذكر التحدي وإنما قرأ عليهم ما سوى ذلك من القرآن كان ذلك قولا باطلا يعلم بطلانه بمثل ما يعلم به بطلان قوله من زعم أن القرآن بأضعاف هذا، وهو يبلغ حِمل جمَل، وأنه كُتِم وسَيُظهِره المَهدي،[3] أو يدعي أن هذا القرآن ليس هو الذي جاء به النبي ﷺ، وإنما هو شيء وضعه عمر، أو عثمان رضي الله عنهما، حيث وضع المصحف، أو يدعي فيه زيادة أو نقصانا،[4] وقد ضمن الله تعالى حفظ كتابه أن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ووعده الحق، وقوله الصدق، وحكاية قول من قال ذلك يغني عن الردّ عليه، لأن العدد الذين أخذوا القرآن من الأمصار، وفي البوادي والأسفار والحضرة، وضبطوه حفظاً من بين صغير وكبير، وعرفوه حتى صار لا يشتبه على أحد منهم حرف، لا يجوز على جميعهم السهو والنسيان، ولا التخليط فيه والكتمان، ولو زادوا أو نقصوا أو غيّروا لظهر، وقد علمت أن شعر امرئ القيس وغيره على أنه لا يجوز أن يظهر ظهور القرآن، ولا أن يحفظ كحفظه، ولا أن يضبط كضبطِه، وأن تمس الحاجة إليه مساسها إلى القرآن،

---

(1) سورة الإسراء آية: 88.

(2) سورة الطور آية: 33 – 34.

(3) هو محمد بن الحسن العسكري (الخالص) بن علي الهادي، أبو القاسم: آخر الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. وهو المعروف عندهم بالمهديّ، وصاحب الزمان، والمنتظر، والحجة، وصاحب السرداب. ولد في سامراء. ومات أبوه وله من العمر نحو خمس سنين. ولما بلغ التاسعة أو العاشرة أو التاسعة عشرة دخل سردابا في دار أبيه بسامراء ولم يخرج منه. (ت: 275هـ). انظر: وفيات الأعيان 4/ 176، ومنهاج السنة 4/ 86، 3/ 479. وشذرات الذهب 3/ 282، والأعلام للزركلي 6/ 80.

(4) انظر: الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية، لمحب الدين بن أبي الفتح بن عبد القادر بن صالح بن عبد الرحيم بن محمد الخطيب (ت: 1389هـ) تقديم: محمد نصيف، وكتاب: الشيعة والقرآن ويشتمل على القسم الكبير من كتاب «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» لمحدّث شيعي حسين تقي النوري الطبرسي لإحسان إلهي ظهير الباكستاني (ت: 1407هـ) الناشر: إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان. ففيهما دراسة مستفيضة في هذا الموضوع.

لو زيد فيه بيت أو نقص منه بيت،لا بل لو غير فيه لفظ لتبرأ منه أصحابه وأنكره أربابه، فإذا كان ذلك مما لا يمكن في شعره **امرئ القيس**، ونظرائه مع الحاجة إليه تقع لحفظ العربية، فكيف يجوز أو يمكن ما ذكروهُ في القرآن، مع شدّة الحاجة إليه في الصلاة التي هي أصل الدين، ثم في الأحكام والشرائع، واشتمال الهِمَم المختلفة على ضبطه، فمنهم من يضبطه لأحكام قراءاته ومعرفة وجوهها وصحة أدائها، ومنهم من يحفظه للشرائع والفقه، ومنهم من يحفظه ليعرف تفسيره ومعانيه، ومنهم من يقصد بحفظه الفصاحة والبلاغة، ومن المُلحدِين من يحفظه لينظر في عجيب شأنه، وكيف يجوز على أهل هذه الهِمَم المختلفة، والآراء المتسانية، على كثرة أعدادهم، واختلاف بلادهم، واختلاف أغراضهم أن يجتمعوا على التغيير والتبديل والكتمان، هذا ما لم تجر به عادة هـ).[1] قال: فإذا ثبت هذا وجب أن يعلم بعده أن تركهم الإتيان بمثله كان لعجزهم عنه، والذي يدل على أنهم كانوا عاجزين عن الإتيان بمثل القرآن أنه تحدّاهم إليه، حتى طال التحدي، وجعله دلالة على صدقه ونبوءته، وضمن أحكامه استباحة دمائهم وأموالهم، وسَبْيِ ذريتهم، فلو كانوا يقدرون على تكذيبهم، لفعلوا، وتوصلوا إلى تخليص أنفسهم، وأهليهم وأموالهم، من حكمه بأمر قريب، هو عادتهم في لسانهم، ومألوف من خطابهم، وكان يغنيهم عن تكلف القتال، وأكثر المراء والجدال، وعن الجلاء من الأوطان، وعن تسليم الأهل والذرية للسبي، فلما لم يحصل هناك معارضة منهم علم أنهم عاجزون عنها هـ).[2] المراد منه.

وأما الأمر الثاني: وهو بيان وجه الإعجاز.[3] فقال **السعد**: (الجمهور على أن إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العُليَا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، وعلماء الفن،[4] وبمهارتهم في فنّ

---

(1) انظر: الإعجاز، للباقلاني ص16-18. دار الكتب العلمية.
(2) المصدر السابق ص: 18.
(3) في هامش خ م د، [بيان وجوه الإعجاز]
(4) هكذا بالأصل وخ ح ب وخ ع وخ م ك. وفي خ م د، [الفرق بمهارتهم]، وفي المقاصد [الفرق] والواو ساقطة من [وبمهارتهم]

البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام، هذا مع اشتماله على الأخبار الماضية، والآتية كما سنذكره، وعلى العلوم الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمية العلمية، والعملية والمصالح الدينية والدنيوية، على ما يظهر للمتدبرين، ويتجلّى على المتفكرين هـ).[1] وقال **القاضي** في كتابه **(الإعجاز)** ما نصه: (ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز: أحدها ما تضمن من الأخبار من الغيوب، وذلك ممّا لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه، فمن ذلك ما وعد الله تعالى لنبيه عليه السلام أنه يظهر دينه على الأديان، بقوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[2] ففعل ذلك، وكان **أبو بكر الصديق** رضي الله عنه[3] إذا أغزى جيوشه عرفهم ما وعدهم الله تعالى من إظهار دينه ليثقوا بالنصر، ويستيقنوا بالنجح، وكان **عمر بن الخطاب** رضي الله عنه يفعل كذلك في أيامه، حتى وقف أصحاب جيوشه عليه، فكان **سعد بن أبي وقاص** رحمه الله عليه وغيره من أمراء الجيوش من جهته، يذكر ذلك لأصحابه ويحرضهم به ويوثق لهم، وكانوا يَلْقَوْن الظَّفَر في متوجهاتهم، حتى فتح إلى آخر أيام عمر رضي الله عنه إلى بلخ،[4] وبلاد الهند، وفتح في أيامه مروالشهجان،[5] ومروالروذ،[6] ومنعهم من العبور إلى جيحون،[7] وكذلك فتح في أيامه فارس إلى اصخر،[8] وكرمان،[9] ومكران،[10]

---

(1) انظر: المقاصد 3/ 288-289.

(2) سورة التوبة آية: 33

(3) ترجم له المعلق على كتاب الإعجاز ص 28

(4) بَلْخ: مدينة مشهورة بخراسان. انظر: معجم البلدان لياقوت 1/ 479.

(5) مَرْوُ الشاهِجان: هذه مرو العظمى أشهر مدن خراسان وقصبتها. انظر: البلدان 5/ 112.

(6) مرو الرُّوذ: مدينة قريبة من مرو الشاهجان، بينهما خمسة أيام، وهي على نهر عظيم فلذا سميت بذلك. البلدان 5/ 112.

(7) جيحون: هو اسم وادي خراسان على وسط مدينة يقال لها: جيهان. البلدان 2/ 196.

(8) كذا بالأصل وجميع خ. وفي كتاب (الإعجاز) اصطخر، وهي: بلدة بفارس من الاقليم الثالث. المصدر السابق 1/ 211.

(9) كرمان: هي ولاية مشهورة وناحية كبيرة معمورة ذات بلاد وقرى ومدن واسعة بين فارس ومكران وسجستان وخراسان. البلدان 4/ 454.

(10) مكران: اسم لسيف البحر. البلدان 5/ 179 - 180.

وهجستان،[1] وجميع ما كان في مملكة كسرى، وكل ما كان يملكه ملوك الفرس بين البحرين من الفرات[2] إلى جَيحون، وأزال ملك ملوك الفرس، فلم يعد إلى اليوم، ولا يعود أبدا إن شاء الله إلى حدود أرمينية،[3] وإلى باب الأبواب، وفتح أيضا ناحية الشام، والأردن، وفلسطين، وفسطاط بمصر، وزال ملك قيصر عنها، وذلك من الفرات إلى بحر مصر، وهو ملك قيصر، وغزت الخيول بأيامه إلى عمرية،[4] فأخذوا الضواحي كلها، ولم يبق منها إلا ما حجز دونه بحر، أو حال عنه جبل منيع، أو أرض خشنة، أو بادية غير مسلوكة، وقال الله عز وجل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ﴾[5] فصدق فيه، وقال في أهل بدر: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾[6] ووفّى لهم بما وعد، وجميع الآي التي يتضمّنها القرآن من الأخبار عن الغيوب، يكثر جدّاً، وإنما أردنا أن ننبّه بالبعض على الكلّ، والوجه الثاني: أنه كان معلوما من حال النبي ﷺ أنه كان أميا لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم، ثم أتى بجميل ما وقع، وحدث من عظيمات الأمور ومهمّات السيَر من خلق الله آدم إلى حين مبعثه، فذكر في الكتاب الذي جاء به معجزة له قصة آدم عليه السلام، وابتداء خلقه، وما صار إليه أمره من الخروج من الجنة، ثم جُمُلًا من أمر ولده، وأحواله وتوبته، ثم ذكر قصة نوح وما بينه وبين قوله وما انتهى إليه أمره، وكذلك أمر إبراهيم عليه السلام إلى ذكر سائر الأنبياء المذكورين في القرآن، والملوك والفراعنة الذين كانوا في أيام الأنبياء صلوات الله عليهم، ونحن نعلم ضرورة أن هذا ممّا لا سبيل إليه إلا عن تعلّم، وإذا كان معروفا أنه لم يكن مناسباً لأهل الآثار، وحملة الأخبار، ولا

---

(1) كذا بالأصل، وجميع خ. وفي (الإعجاز) (سجستان) وهي: ناحية كبيرة وولاية واسعة. البلدان 3/ 190.

(2) الفرات: نهر بجانب دجلة. المصدر السابق 4/ 241.

(3) امرينية: اسم لصقع عظيم واسع في جهة الشمال. المصدر السابق 1/ 160.

(4) في الإعجاز ص28 [عَمُّورية] وهي الصواب، وهي: بلد في بلاد الروم. المصدر السابق 4/ 158.

(5) سورة آل عمران آية: 12

(6) سورة الأنفال آية: 7

مترددًا إلى التعلم منهم، ولا كان ممّن يقرأ فيجوز أن يقع إليه كتاب،[1] فيأخذ منه علم أنه لا يصل إلى علم ذلك إلا بتأييد من جهة الوحي، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[2] وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾[3]_[4] وقد بيّنّا أنّه ما كان يختلف إلى تعلّم علم، ويشتغل إلى ملابسة أهل صنعة لم يخف على الناس أمره، ولم يشتبه عندهم مذهبه، وقد كان يعرف فيهم من يحسن هذا العلم، وإن كان نادراً، وكذلك كان يعرف من يختلف إليه للتعليم، وليس بخفيّ في العرف عالم كل صنعة ومتعلمها، فلو كان منهم لم يخف أمره. **والوجه** الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، مُتناه في البلاغة إلى الحدّ الذي يعلم عجز الخلق عنه، والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة، ونحن نفصل ذلك بعض التفصيل، ونكشف الجملة التي أطلقوها، فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز، وجوه: منها ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه، واختلاف مذاهبه، خارج عن العهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميّز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتقيّد بها الكلام البديع، تنقسم إلى أعاريض الشعر، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المُقفّى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً، فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع، وترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلا في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يعتمل، ولا يتصنع له، وقد علمت أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق. ويبقى علينا أن نبيّن أنه ليس من باب السجع، ولا فيه شيء منه، وكذلك ليس من قبيل الشعر، لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع، ومنهم من يدّعي فيه شعرا كثيرا،

(1) في خ م د [كتاباً] بالنصب. وهو خطأ. لأنه فاعل (يقع).
(2) سورة العنكبوت آية: 48.
(3) سورة الأنعام آية: 106.
(4) في خ م د، زيادة [ولنبينه لقوم يعلمون].

والكلام عليهم يذكر بعد هذا الموضع فهذا إذا تأمله المتأمل، تبيّن بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم، أنه خارج عن العادة، وأنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتمييز حاصل في جميعه، ومنها أن ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة، والغرابة، والتصرف البديع، وإنما ينسب إلى حكيمهم كلمات معدودة، وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها ما نبيّنه بعد هذا من الاختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف، ويقع فيها ما نبديه من التعمل، والتكلف، والتجوّز، والتعسّف، وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسباً في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى فقال عز من قائل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[1] وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2] فأخبر أنّ كلام الآدمي إذا امتدّ وقع فيه التفاوت، وبان عليه الاختلاف، وهذا المعنى هو غير المعنى الأول الذي بدأنا به هـ.[3] ثم ذكر وجوها أخر في تفصيل هذا الوجه الثالث حتى انتهى إلى عشرة، ثم قال[4] بعد ذلك: نظم القرآن عالٍ عن أن يعلق به الوهم، أو يسمو إليه الفكر، أو يطمع فيه طامع، أو يطلبه طالب، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[5] وقد كنت ذكرتُ لك بعد هذا أنك إن كنت بصنعة اللسان متدرباً، وفيه متوجها متقدما، أمكنك الوقوف على ما ذكرنا، والنفوذ فيما وصفنا، وإلا فاجلس في مجلس المقلدين، وارض بمواقف المتحيّرين هـ).[6]

وما أشار إليه من قوله، وهذا المعنى غير المعنى الأول الذي بدأنا به، أورده سعد الدين بياناً لسؤال وبين وجه الغيرية فقال ما نصه: (فإن قيل: لا يظهر فرق

---

(1) سورة الزمر آية: 23 .

(2) سورة النساء آية: 82 .

(3) انظر: الإعجاز ص 28-31 .

(4) انظر: الإعجاز ص 243.

(5) سورة فُصِلَتْ آية: 42.

(6) انظر: الإعجاز للباقلاني 243.

ر بعد هذا الموضع فهذا إذا تأمله المتأمل، تبيّن بخروجه عن
ساليب خطابهم، أنه خارج عن العادة، وأنه معجز، وهذه
جملة القرآن، وتمييز حاصل في جميعه، ومنها أن ليس للعرب
ه الفصاحة، والغرابة، والتصرف البديع، وإنما ينسب إلى
دة، وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصُورة، يقع فيها
ختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف، ويقع فيها ما
ف، والتجوّز، والتعسّف، وقد حصل القرآن على كثرته
نة على ما وصفه الله تعالى فقال عز من قائل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ
مُتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ
وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[1] وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ
غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[2] فأخبر
ع فيه التفاوت، وبان عليه الاختلاف، وهذا المعنى
دأنا به هـ.[3] ثم ذكر وجوها أخر في تفصيل هذا
شرة، ثم قال[4] بعد ذلك: نظم القرآن عالٍ عن أن
لفكر، أو يطمع فيه طامع، أو يطلبه طالب، ﴿لَا
وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[5]
ك إن كنت بصنعة اللسان متدرباً، وفيه متوجها
كرنا، والنفوذ فيما وصفنا، وإلا فاجلس في مجلس
ن هـ).[6]

ا المعنى غير المعنى الأول الذي بدأنا به، أورده
غيرية فقال ما نصه: (فإن قيل: لا يظهر فرق

بين كون الإعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم، ليجعلا مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعا مذهبا ثالثا، نسب إلى **القاضي**[1] على ما قال إمام الحرمين،[2] إن وجه الإعجاز عندنا الجزالة مع الأسلوب، والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، من غير استقلال لأحدهما، إذ ربّما يدعى أن بعض الخطب والأشعار من كلام بعض أعاظم البُلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بيّنا، قطعا للأوهام، وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من تُرهات[3] مسيلمة الكذاب: الفيل ما الفيل، له ذَنَب وتيل، وخرطوم طويل، فلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة، أعني البلاغة، وهو التعبير عن معنى سديد، بنظم شريف[4] إلى أن قال: قلنا: معنى الأول نظم القرآن وتركيبه بخلاف المعتاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل: يعلمون، ويفعلون، والمصالم[5] على مثال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[6] ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾[7] و﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾[8] و﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾[9] وأمثال ذلك، ومعنى الثاني: أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال، الحد الخارج عن حدّ البشر، وكان معنى النظم على الأول ترتب الكلمات، وضم بعضها إلى بعض، وعلى الثاني جمعها مُرتبة المعاني، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل، على ما قال عبد القاهر:[10] إن النظم هو توخّي معاني النحو فيما بين الكلام، على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام هـ).[11]

---

(1) أبي بكر الباقلاني
(2) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص 275 – 276، فصل: وجوه إعجاز القرآن.
(3) التُرهات والتُرُّهات: الأباطيل، واحدتها تُرَّهة. اللسان 13/ 480. مادة (تره).
(4) إلى هنا انتهى كلام إمام الحرمين من كتابه (الإرشاد).
(5) هكذا بالأصل ولعلها [والمطالع] لمناسبتها للمقاطع وهي كذلك في (الإعجاز) (والمطالع). وهي الصواب.
(6) سورة البقرة آية: 21 .
(7) سورة المزمل آية: 1 .
(8) سورة الحاقة آية: 1–2.
(9) سورة النبأ آية: 1 .
(10) انظر: دلائل الإعجاز للجرجاني ص 171 – 361.
(11) انظر: شرح المقاصد 3 / 290 – 291.

قوله: {ثم صرح بعجز الجميع، جِنّهم وإنْسِهم متفرّقين أو مجتمعين فقال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.[1] هذه الآية مصرحة بأن القرآن معجز بالقياس إلى الجنّ، ولا إشكال، وهل هو معجز بالنسبة إلى الملك. قال البيضاوي:[2] ولعله لم يذكر الملك،* لأن إتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزة هـ).*

والحقّ أنه معجز بالنسبة إليهم أيضا كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[3] وقال القاضي أبو بكر في كتاب (الإعجاز)[4] ما نصه: (نظم القرآن وقع موقعا في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن كما يخرج عن عادة كلام الإنس فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا ويقصرون دونه كقصورنا وقد قال الله عز وجل: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[5] فإن قيل: هذه دعوى منكم، وذلك أنه لا سبيل لنا أن نعلم عجز الجنّ عن مثله، وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بمثله، وإن كنّا عاجزين، كما أنهم قد يقدرون على أمور لطيفة، وأسباب غامضة دقيقة، لا نقدر نحن عليها، ولا سبيل لنا للطفها إليها، وإذا كان كذلك لم يكن إلى علم ما ادعيتم سبيل، قيل: قد يمكن أن يعرف ذلك بخبر الله عز وجل، وقد يمكن أن يقال: إن هذا الكلام خرج على ما كانت العرب تعتقده من مخاطبة الجنّ، وما يروون عنهم من الشعر، ويحكون عنهم من الكلام، وقد علمنا أن ذلك محفوظ عندهم منقول عنهم، والقدر الذي نقلوه من ذلك، قد تأملناه فهو في الفصاحة

---

(1) سورة الاسراء آية: 88 .

(2) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي 3 / 266 عند تفسير سورة الإسراء آية: 88.

(3) سورة النساء آية: 82 .

(4) في هامش خ م د، نص [القرآن معجز وهل للملائكة].

قولة [الملك] في البيضاوي [الملائكة]*

قوله [معجزة] في البيضاوي [معجزا]*

(5) سورة الإسراء آية 88.

لا يتجاوز حدّ فصاحة الإنس، ولعله يقصر عنها، ولا يمتنع أن يسمع الناس كلامهم، ويقع بينهم وبينهم مجاورات في عهد الأنبياء صلوات الله عليهم، وذلك الزمان مما لا يمتنع فيه وجود ما ينقض العادات، على أن القوم إلى الآن يعتقدون مخاطبة الغيلان،[1] ولهم أشعار محفوظة مدوّنة في دواوينهم، وذكر شيئاً من ذلك، ثم قال: وإذا كان القوم يعتقدون كلام الجنّ ومخاطبتهم، ويحكون عنهم، وذلك القدر المحكي لا يزيد أمره على فصاحة العرب صح ما وصف عنهم من عجزهم كعجز الإنسان وتبين ذلك من القرآن الله تعالى حكى عن الجنّ ما تفاوضوا فيه من القرآن، فقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾.[2]ـ[3] إلى أخر ما حكي عنهم فيما يتلونه. فإذا ثبت أنه وصف كلامهم، وواقف على ما يعتقدونه من نقل خطابهم، صحّ أن يوصف الشيء المألوف بأنه ينحط عن درجة القرآن في الفصاحة وهاذان غير هذه الطريقة التي بينّاها، وإنما ضعفنا هذا الجواب لأن الذي حكى وذكر عجز الإنسان عنه، ولو كان وصف عجز الملائكة عنه لوجب أن نعرف ذلك أيضا طريقه هـ).[4] فمقتضاه التوقف عن عجز الملائكة عنه.

قوله[5]: {**وقال قوم إعجازه بالصرف عن معارضته وإن كان في مقدورهم وهو قول لأبي الحسن الأشعري لخ**} نسب هذا القول في (**شرح المقاصد**)[6] للنظام، وكثير من **المعتزلة**، والمرتضى من **الشيعة**.

قال السعد: (وتحقيقه أنه كان عندهم العلم بنظم القرآن، والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه أو يُدانيه، والمعتاد أن من كان عنده هذان العلمان متمكن من الإتيان بالمثل، إلا أنهم كلّما حاولوا ذلك أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك

---

(1) الغيلان واحدها غول: هي جنس من الشياطين والجن، وكانت العرب تقول: إن الغيلان في الفلوات تراءى للناس، فتَغَوَّل تغوّلاً أي تلوّن تلوّناً فتضلهم عن الطريق وتهلكهم. انظر: اللسان 11/ 508.

(2) في خ م، ك (مدبرين) وهي غلط.

(3) سورة الأحقاف آية: 29.

(4) انظر: إعجاز القرآن للباقلاني ص 38-41.

(5) في هامش خ م د، عنوان [القول بالصرفة ورده].

(6) انظر: شرح المقاصد 3 / 289 وقد ترجم المعلّق لـ(النظام، والمرتضى، وابن مسعود، وامرئ القيس.

العلوم، وفيه نظر، واحتجّوا أوّلاً بأنّا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومُركباتها القصيدة، مثل الحمدلله، ومثل ربّ العالمين، وهكذا إلى الآخر، فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة، وثانيا بأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، عند جمع القرآن، كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات، إلى شهادة الثِقات، وابن مسعود رضي الله عنه، قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوذتين، ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته، لكان كافياً في الشهادة، والجواب عن الأول أن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء، وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الإجماع، والخبر المتواتر، ولو صحّ ما ذكر لكان كل آحاد العرب قادرا على الإتيان بمثل قصائد فصاحتهم، كامرئ القيس، وأضرابه، واللازم قطعي البُطلان، وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبيّ لا في زمانه، وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز، أن ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أدنى تغيير، لا يُخِلّ بالإعجاز، وأن إعجاز كل سورة ليس ممّا يظهر لكل أحد، بحيث لا يبقى له تردّد أصلاً، قال: وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه: الأول فصحاء العرب إنما كانوا يتعجّبون من حسن نظمه وسلاسته في جزالته، وينكسون[1] رءوسهم عند سماع قوله: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾[2] الآية. لذلك لا لعدم تأتّي المعارضة مع سهولتها في أنفسها، الثاني: لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته، وعلوّ طبقته، لأنه كلّما كان أنزل في البلاغة، وأدخل في الرّكاكة، كان عدم تيسير المعارضة أبلغ في خرق العادة. الثالث: قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[3] فإن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدّي إنما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض، ويتوهم كونه مقدورا للكلّ، فيقصد نفي ذلك، فإن قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى به في أعْلَى الطبقات، لكونه

(1) في خ م د، (ويرقصون).
(2) سورة هود آية: 44.
(3) سورة الإسراء آية: 88 .

أبلغ في خرق العادة، والمذهب أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به، وأبلغ، وأن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأوقع كقوله تعالى ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾[1] الآية. بالنسبة إلى سورة الكافرون مثلًا، قلنا: هذا أوفى بالغرض وأوضح للمقصود، بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره، ونهاية ميسوره، ثم يدعو جماهير الحُذّاق في الصناعة إلى أن ياتوا بما يوازي أو يداني أدون ما ألقاه، وأهون ما أبداه هـ).[2]

وقال القاضي رحمه الله في كتاب **(الإعجاز)** ما نصه: **(فإن قيل**: فلِمَ زعمتم أن البلغاء عاجزون عن الإتيان بمثله مع قدرتهم على صُنوف البلاغات وتصرفهم في أجناس الفصاحة؟ وهلاّ قلتُم: إن مَن قدَر على جميع هذه الوجوه البديعة، وتوجه من هذه الطرق الغريبة كان على مثل القرآن قادراً، وإنما يصرفه الله عنه ضربا من الصرف، أو يمنعه من الإتيان بمثله ضربا من المنع، أو تقصر دواعيه دونه مع قدرته عليه، ليتكامل ما أراد الله من الدلالة، ويحصل هنا قصده من إيجاب الحجة،كان من قدر على نظم كلمتين بديعتين لم يعجز عن نظم مثلهما، وإذا قدر على ذلك قدر على ضمّ الثانية إلى الأولى، وكذلك الثالثة، حتى يتكامل قدر الآية والسورة. فالجواب أنه لو صحّ ذلك لكل من أمكنه نظم ربع بيت، أو مصراع من بيت أن ينظم القصائد، ويقول الأشعار، وصحّ لكل ناظر قد يتفق في كلامه الكلمة البديعة نظم الخطب البليغة، والرسائل العجيبة، ومعلوم أن ذلك غير سائغ، ولا ممكن على أن ذلك لو لم يكن معجزاً على ما وصفناه من جهة نظمه المجتمع، لكان مَهْمَى[3] حط من مرتبة البلاغة فيه، ووضع من مقدار الفصاحة في نظمه، لكان أبلغ في الأعجوبة، إذا صرفوا عن الإتيان بمثله، ومنعوا من معارضته، وعدلت دواعيهم عنه، فكان يستغني عن إنزاله على النظم البديع، وإخراجه في المعرض الفصيح العجيب، على أنّهم لو كانوا صرفوا عما ادعّاه لم يكن مَنْ مَرّ مِن أهل الجاهلية مصروفين عما كان يقول به في الفصاحة والبلاغة،

(1) سورة هود آية: 44.
(2) انظر: شرح المقاصد ج 3 / 192- 289.
(3) في كتاب الإعجاز [مهما] بالألف.

وحسن النظم، وعجيب الرصف، لأنهم[1] لم يتحد[2] إليهم، ولم يلزمهم حجته، فلما لم يوجد في كلام من قبله مثله، علم أن ما ادّعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان، وفيه معنى آخر، وهو أن أهل الصنعة في هذا الشأن إذا سمعوا كلاما مطمعا لم يخف عليهم، ولم يشتبه لديهم، ومن كان متناهيا في فصاحته لم يجز أن يطمع في مثل هذا القرآن بحال، فإن صاحب هذا السؤال إنه قد يطمع في ذلك، قيل له: أنت تزيد على هذا فتزعم أن كلام الآدمي قد يضارع القرآن، وقد يزيد عليه في الفصاحة، ولا تتحاشاه، وتحسب أن ما ألفيته في الجزء والطفرة، هو أبدع وأغرب من القرآن لفظا ومعنًى، ولكن ليس الكلام على ما يقدره مقدر في نفسه، ويحسبه ظان من أمره، والرجوع في هذا إلى جملة الفصحاء دون الآحاد.[3]

قوله: {وأما من قال إعجازه بأنه قديم لخ} قال القاضي عياض* رحمه الله: (**إن قال قائل:** بيّنوا لنا ما الذي وقع التحدي إليه أهو الحروف المنظومة أم الكلام القائم بالذات أو غير ذلك، **قيل:** الذي تحدّاهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة كتتابعها مطردة كاطرادها، ولم يتحدّهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له، وإذا كان كذلك، فالتحدّي واقع إلى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة، التي هي عبارة عن كلام الله تعالى في نظمها، وتأليفها، وهي حكاية لكلامه، ودلالات عليه وأمارات له، على أن يكونوا مستأنفين لا حاكين، قال: وقد بيّنا قبل هذا أنه لم يكن معجزا، لكونه عبارة عن الكلام القديم. [لأن التوراة والإنجيل عبارة عنه][4] وليس ذلك بمعجز في النظم والتأليف، وكذلك ما دون الآية، كاللفظة عبارة عن كلامه، وليست بمنفردها معجزة، وقد جوّز بعض أصحابنا أن يتحداهم إلى مثل كلامه القديم، القائم بنفسه، والذي عول عليه مشائخنا ما قدمنا ذكره، وعلى هذا أكثر مذاهب الناس).[5]

---

(1) في خ م د [لأنه] وفي الإعجاز ص 25 للقاضي [لأنهم].

(2) كذا بالأصل وجميع خ. وفي الإعجاز (يتحدوا).

(3) انظر: إعجاز القرآن، للباقلاني ص 29-30.

(4) ما بين قوسين ساقط من (خ م ك).

قوله [..عياض] الصواب إسقاطه فهو (القاضي الباقلاني) في كتابه (الإعجاز) وليس هذا النص لعياض.*

(5) انظر: إعجاز القرآن ص 260.

قوله:[1] {والذي ارتضاه القاضي لخ} قال **القاضي** رحمه الله في كتاب (الإعجاز) ما نصه: (فأما قَدْر المعجز فقد بيّنا أنه السورة، طالت أو قصرت، وبعد ذلك خلافٌ، مِن الناس من قال: مقدار كل سورة أو أطول آية فهو معجز، وعندنا كل واحد من الأمرين معجز، والدلالة عليه ما تقدم، والبلاغة لا تتبيّن بأقل من ذلك، فلذلك لم نحكم بإعجازه، وما صحّ أن تتبيّن فيه البلاغة ومحصولها الإبانة في الإبلاغ من ذات النفس على أحسن معنى، وأجزل لفظ ببلوغ الغاية في المقصود بالكلام، فإذا بلغ الكلام غايته في هذا المعنى، كان بالغا وبليغا، فإذا تجاوز حدّ البلاغة إلى حيث لا يقدر عليه أهل الصناعة وانتهى إلى حد يعجز عنه الكامل في البراعة صح أن يكون له حكم المعجزات، وجاز أن يقع موقع الدلالات هـ).[2]

وقال قبل هذا بكثير: (الذي ذهب إليه أصحابنا وهو قول **أبي الحسن الأشعري** في كتبه أنّ أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة، قصيرة كانت أو طويلة، أو ما كان بقدرها، قال: فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة، وإن كانت كسورة الكوثر فذلك معجز. قال: ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقلّ من هذا القدر، وذهبت **المعتزلة** إلى أن سورة برأسها هي معجزة، وقد حكي عنهم نحو قولنا: إلا أنّ منهم من لم يشترط كون الآية بقدر السورة، بل شرط الآية الكبيرة، وقد علمنا أنه تحدّاهم تحديًا إلى السورة كلها، ولم يخص، ولم يأتوا بشيء منها بمثل، فعلم أن جميع ذلك معجز، وأما قوله عز وجل: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾[3] فليس بمخالف لهذا، لأن الحديث التامّ لا تحصل حكايته في أقلّ من كلمات سورة قصيرة، وهذا يؤكد ما ذهب إليه أصحابنا ويؤيده، وإن كان قد يتأول قوله: فليأتوا بحديث مثله، على أن يكون راجعا إلى القيد[4] دون التفضيل، وكذلك يحمل قوله تعالى قال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ

---

(1) من قوله [قوله] إلى قوله [السورة] ساقط من خ م د.

(2) انظر: الإعجاز، للباقلاني ص 286، ومقالات أبي الحسن لابن فورك ص 63.

(3) سورة الطور آية: 52 .

(4) كذا بالأصل وباقي خ. وهي الصواب لأنها نعت لقوله (بحديث) والنعت يؤتى به في بعض استعمالاته قَيْداً للمنعوت. وفي كتاب الإعجاز [القبيل].

﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[1] على القبيل،[2] لأنه لم يجعل الحجة عليهم عجزهم عن الإتيان بجميعه من أوله إلى آخره، فإن قيل: هل تعرفون فإن قيل: هل تعرفون إعجاز السور القصار بما تعرفون به إعجاز السور الطوال، أو هل تعرفون إعجاز كل قدر من القرآن بلغ الحدّ الذي قدرتموه بمثل ما تعرفون إعجاز سورة البقرة ونحوها. فالجواب أن **أبا الحسن الأشعري** رحمه الله أجاب عن ذلك بأن كل سورة قد علم كونها معجزة يعجز العرب عنها، وسمعت بعض الكبراء من أهل هذا الشأن يقول: إن ذلك يصح أن يكون علم ذلك توقيفاً، والطريقة الأولى أشد، وليس هذا الذي ذكرناه أخيرا. بمن قاله، لأنه لا يمتنع أن يعلم إعجازه بطرق مختلفة تتوالى عليه وتجمع[3] فيه هـ).[4] وانظر: (**الشفاء**)،[5] ففيه شفاء.

قوله: {وحكي عنه أسخف من هذا} قال **القاضي** رحمه الله: (فأما كلام مُسيلمة الكذاب وما زعم أنه قرآن، فهو أخس من أن نشتغل وأسخف من أن نفكر فيه، وإنما نقلنا منه طرفا ليتعجب القاري، وليتبصر الناظر، فإنه على سخافته قد أضل، وعلى ركاكته قد أزل،[6] ومَيْدَان[7] الجهل واسع، ومن نظر فيما نقلنا عنه، وفهم موضع جهله كان جديرا أن يحمد الله على ما رزقه من فهم، وآتاه من علم، فمما كان يزعم أنه نزل إليه من السماء: (والليل الأطحم،[8] والذيب الأدلم، والجذع الأزلم، ما انتهكت لسيد[9] من محرم). وذلك قد ذكر في (في)[10] خلاف ما[11] وقع

---

(1) سورة الإسراء آية: 88 .

(2) هي غير واضحة في خ م د، ك . لكن في كتاب الإعجاز واضحة [القبيل] ص 162 .

(3) هكذا بالأصل وجميع خ. وفي كتاب الإعجاز للقاضي ص 163 [تتوافى وتجتمع] .

(4) انظر: الإعجاز ص 254-255.

(5) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى لعياض 1 / 258-280 و373 فقد أجاد وأفاد في بيان وجوه إعجاز القرآن الكريم رحمه الله.

(6) في الإعجاز [أذل] .

(7) هكذا بالأصل، وكتاب الإعجاز ص 104 [وميدان]. وهو الصواب. وفي باقي خ [ويسدّ أن] وهو ظاهر التصحيف.

(8) هكذا بالأصل وفي الإعجاز [الأطخم].

(9) هكذا بالأصل وفي الإعجاز [أسيد].

(10) زائدة في خ م ك.

(11) ساقطة من الإعجاز.

بين قوم من أصحابه، وقال أيضا: (والليل الدامس، والذيب الهامس، ما قطعت لسيد من سيد[1] (من رطب)[2] ولا يابس). وكان يقول: والشتاء،[3] وألوانها، وأعجبها السوداء[4] (وألبانها والشاة السوداء واللبن)[5] إنه لمحض[6] محض، وقد حرم المد[7] فما لكم لا تجمعون).[8] وكان يقول: ضفدع بنت ضفدعين، نقي[9] ما تنقين، أعلاك في الماء، وأسفلك في الطين. لا الشارب تمنعين، ولا الماء تكدرين، لنا نصف الأرض، ولقريش نصفها، ولكن قريشا قوم يعتدون. وكان يقول: والمذرات[10] زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا، والثاردات ثردا، واللاقمات لقما، إهالة وسمنا. لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم[11] فامنعوه، والمعتر فآووه، والباغي فناووه. وقالت له[12] سجاع[13] بنت الحارث بنت عنفان[14] وكانت تتنبأ، فاجتمع مسيلمة معها فقالت له ما أوحي إليك؟ فقال: ألم تر كيف فعل ربك بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى ما[15] بين صفاق وحشا، وقالت: فما بعد ذلك؟ قال: أوحي إلي أن الله خلق النساء أفواجا، وجعل الرجال لهن أزواجا، فنولج[16] فيهن قعسا إيلاجا، ثم نخرجها إذا شئنا إخراجا، فينتجن[17] لنا سخالا نتاجا، قالت: أشهد أنك نبي.

---

(1) في كتاب الإعجاز [أسيد].
(2) ما بين قوسين زائد في الإعجاز.
(3) في الإعجاز [والشاة] هكذا. وهي الصواب.
(4) في خ م د، والإعجاز (السود).
(5) ما بين قوسين زيادة من الإعجاز وفي خ م د، ك بياض قدر كلمة.
(6) هكذا بالأصل وجميع خ. وفي الإعجاز [العجب] وهي الصواب.
(7) هكذا بالأصل وباقي خ [المد] وفي الإعجاز (المذق).
(8) كذا بالأصل وفي باقي خ [تجتمعون].
(9) كذا بالأصل وباقي خ. وفي الإعجاز (نقي) وهي الصواب.
(10) هكذا بالأصل وباقي خ. وفي الإعجاز [والمبتديات].
(11) في الأصل بالفاء، وفي الإعجاز [بالقاف من فوق].
(12) [له] ساقطة من الإعجاز.
(13) هكذا بالأصل وباقي خ. (بالعين) وفي الاعجاز بالحاء.
(14) هكذا بالأصل. وفي الإعجاز [عقبان].
(15) ساقطة من الإعجاز.
(16) في الإعجاز [فتولج] بالتاء.
(17) في الإعجاز [فينتحن] بالحاء.

ولم ننقل كل ما ذكر من سخفه، كراهية التثقيل، وروي أنه قال سأل[1] أبو بكر الصديق رضي الله أقواما قدموا عليه من بني حنيفة عن هذه الألفاظ فحكوا بعض ما نقلناه. فقال أبو بكر: سبحان الله، ويحكم إن هذا الكلام لم يخرج عن إل،[2] فأين كان يذهب بكم؟ ومعنى قوله لم يخرج عن إل أي عن ربوبية، ومن كان له عقل لم يشتبه عليه سخف هذا الكلام هـ).[3]

{قوله: وأما الذي ورد في الأخبار} أخرج الطبراني عن ابن عمر قال قَال رسول الله ﷺ **{إن الله قد رفع لي الدنيا فأنا انظر إليها وإلى ما هو كائن فيها إلى يوم القيامة، كأنما انظر إلى كفي هذه}**[4]. وروى **مسلم**[5] من حديث ابن مسعود في الرجال فيبعثون عشر فوارس طليعة قال رسول الله: **{إني لأعرف أسماءهم وأسماء آبائهم، وألوان خيولهم، وهم خير فوارس على ظهر الأرض يومئذ}**. وقال ﷺ لأُحُد **{إنما أنا[6] عليك نبي وصديق وشهيدان}**.[7] فمات عمر، وعثمان، شهيدين.[8]

---

(1) في خ م ك، [قال] وعليها رمز خ إشارة إلى أنه خطأ وفي الإعجاز [سأل] .

(2) هكذا بالأصل وفي الإعجاز [آل].

(3) انظر: الإعجاز للباقلاني ص 156 –158، وقد خرج المعلق عليه أشياء انظرها هناك.

(4) أخرجه أبو نعيم في الحلية 6/ 101، ونعيم بن حميد 1/ 27، رقم ح 2، والألباني في السلسلة الضعيفة 2 / 374. رقم ح 957، وقال: وأورده الهيثمي في (المجمع) 8/ 287، وقال - أي الهيثمي - رواه الطبراني... وانظر: جامع الأحاديث 8/ 55، رقم ح 6853.

(5) انظر: صحيح مسلم،كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إقبال الروم في كثرة القتل عند خروج الدجال. رقم ح 2899، ومسند أحمد 6/ 153، رقم ح 3643، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، والمصنف لابن أبي شية 10/ 138، ومسند أبي يعلى الموصلي رقم 5381، والمستدرك للحاكم 4/ 476- 477، والمصنف لعبد الرزاق رقم ح 20812، وصحيح ابن حبان رقم ح 6786، وانظر: جامع الأحاديث 37/ 107، رقم ح 40142.

(6) في خ م د [إنما] وخ م ك [أنا]

(7) انظر: صحيح البخاري كتاب المناقب، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذاً خليلاً. رقم ح 3675، وسنن أبي داود كتاب السنة، باب في الخلفاء، رقم ح 4651، والسنن الكبرى للنسائي رقم ح 8089، ومسند أحمد رقم ح 12106، وصحيح ابن حبان رقم ح 6865، 6908، وسنن الترمذي أبواب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفان رقم ح 3697، والمعجم الأوسط للطبراني رقم ح 6566، ومسند أبي يعلى الموصلي رقم ح 1601.

(8) انظر: قصة مقتل عثمان رضي الله عنه في - الإصابة في تمييز الصحابة - 4/ 379. وقصة مقتل عمر بن الخطاب حينما طعنه أبو لؤلؤة - لعنه الله - في (أسد الغابة) 4/ 156.

وقال ﷺ: {**إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده ولتنفقن كنوزهما في سبيل الله**}.[1] وقال ﷺ لِسرُاقة: {**كيف بك إذا ألبست سِواريْ كسري**}.[2] فألبسه إياهما **عمر**[3] وأخبر ﷺ بشأن كتاب[4] **حاطب بن أبي بلتعة** وموضع ناقته ﷺ حين ضلت ببعض طريق **تبوك** وكيف تعلقت بخطامها في الشجرة[5] وبما قاله المنافقون في ذلك،[6] وبقتل **زيد بن حارثة، وجعفر، وعبدالله بن رواحة**، في الساعة التي قتلوا فيها، وقد كان أوصى بإمارتهم على ترتيب قتلهم،[7] وبما سيبلغه أمته من مشارق الأرض ومغاربها،[8] وكان كما أخبر، فقد بلغ ملكهم من أول المشرق من **بلاد الترك** إلى آخر المغرب من **بحر الأندلس وبلاد البربر**،[9] ولم يتسعوا في الجنوب ولا في الشمال، وبهلاك أمته على يد أُغيلمة من قريش،[10] وبأن فاطمة أول أهله لُحوقا به،[11] وبوقعة الجمل،[12] وقال رسول

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه رقم ح 2953، ومسلم في صحيحه رقم ح 2919، وابن حبان في صحيحه رقم ح 6690، والترمذي في سننه رقم ح 2216، والطبراني في الأوسط رقم ح 4798، والصغير له رقم ح 689.

(2) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر3/ 35، والاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر 2/ 581، والشفا بتعريف حقوق المصطفى1/ 674.

(3) انظر: الدلائل للبيهقي 6/ 325 – 326، وتاريخ دمشق لابن عساكر، 44/ 338، وكنز العمال للهندي 12/ 556، رقم خ 35752، وجامع الأحاديث 26/ 61، رقم ح 28579.

(4) انظر: الدلائل للبيهقي 5/ 14 – 18، والمسند لأحمد 1/ 423، رقم ح 600، وصحيح البخاري كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس رقم ح 3007، وصحيح مسلم كتاب الفضائل باب من فضائل أهل بدر وقصة حاطب رقم ح 24942، ومسند أبي يعلى 1/ 316، رقم ح 394، والمستدرك للحاكم 3/ 341، رقم ح 5309

(5) انظر: سيرة ابن هشام 2/ 523، ودلائل النبوة للبيهقي 5/ 232.

(6) قالوا : (يزعم محمد أنه يأتيه خبر السماء وهو لا يدري أين ناقته.

(7) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المناقب، باب غزوة مؤتة من أرض الشام، رقم ح 4261، والطبراني في تاريخه 3/ 23، والبيهقي في الدلائل 4/ 358، وابن هشام في السيرة 2 / 373، وابن كثير في البداية 4/ 241، وابن سعد في الطبقات 2/ 128، والمتقي الهندي في كنز العمال 10/ 555.

(8) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضها ببعض،رقم ح 2889، وابن ماجه في سننه رقم ح 3952، وابن حبان في صحيحه رقم ح 7238، وأبو عوانة في مسنده رقم ح 7509، وابن أبي شيبة في المصنف رقم ح 31694، وبداية الحديث (إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن ملك أمتي سيبلغ ما زوي لي منها...).

(9) البربر: هو اسم يشمل قبائل كثيرة في جبال المغرب... انظر: معجم البلدان 1/ 368.

(10) انظر: مسند أحمد رقم ح 10748، ومسند اسحاق بن راهويه رقم ح 363، وجامع الأحاديث 14/ 476، رقم ح 14743، 26566.

(11) انظر: المعجم الكبير للطبراني 22/ 420، رقم ح 1036، وجامع الأحاديث 10/ 73، رقم ح 9110.

(12) تقدمت الإحالة عليها.

الله ﷺ لأزواجه: (**أيتكنّ صاحبة الجمل الأدب**[1] **تنبحها كلاب الحَوْأَب**[2] **يقتل عن يمينها وعن شمالها قتلى كثيرة وتنجو بعد ما كادت؟**)[3] فكانت عائشة رضي الله عنها، وأخبر ﷺ بسيادة الحسن بن علي،[4] وأن الله[5] سيصلح به بين فئتيْن عظيمتيْن من المسلمين، وبأنه يخرج[6] من **ثقيف**[7] كذاب، ومبير،[8] أي مهلك فكان الكذاب **المختار بن أبي عبيد،**[9] ادعى النبوة وكان يزعم أن ينزل عليه جبريل، ومكائيل، والمبير **الحجاج،** وأخبر ﷺ بقتل **الأسود العنسي المدحي،**[10] ومن قتله ليلة قتله، وهو **بصنعاء اليمن،** وذلك قبل وفاته ﷺ بيوم أو ليلة،[11]

---

(1) كذا بالأصل، وباقي خ. وفي جامع الأحاديث (الأزب). والإزب: القصير الذميم، وفي النهاية لابن الأثير 2/ 96 (الأدبَب) قال: أراد – أي النبي ﷺ – الأدبّ فأظهر الإدغام لأجل (الحوأب)، والأدب: الكثير وبر الوجه. وجمل أدَبّ: كثير الدَّبَب، والدبب والديبان: كثرة الشعر والوبر، وبعير أدب وأزبّ: كثير الوبر. انظر: اللسان 1/ 444، 373.

(2) الحوأب: منزل بين البصرة ومكة، وهو الذي نزلته عائشة رضي الله عنها، لما جاءت إلى البصرة في وقعة الجمل. انظر: النهاية لابن الأثير 1/ 456، واللسان، لابن منظور 1/ 289.

(3) انظر: المصنف لابن أبي شيبة 7/ 538، رقم ح 37785، وكنز العمال رقم ح 31667، والبداية لابن كثير 6/ 236، والنهاية لابن الأثير 2/ 96.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب قول النبي للحسن بن علي رقم ح 2557، وأبو داود في سننه كتاب السنة،باب ما يدل على ترك الكلام في الفتنة، رقم ح 4662، و النسائي في سننه 3/ 107، رقم ح 1410، والحاكم في مستدركه 3/ 191، رقم ح 4809، والبيهقي في الدلائل 6/ 442، رقم ح 16486. وصاحب: جامع الأحاديث 7/ 118، رقم ح 5940.

(5) هكذا بالأصل، وخ ح ب وخ ع. وفي خ م د ك [وأنه].

(6) انظر: المعجم الأوسط للطبراني 4/ 376، رقم ح 4478، 6/ 259، رقم ح 6349، وسنن الترمذي 4/ 499، رقم ح 2220، 5/ 729، رقم ح 3944، أبواب المناقب باب في ثقيف وبني حنيفة، والطبقات لابن سعد 2/ 121 – 122، وجامع الأحاديث 13/ 316، رقم ح 13201، والاستيعاب 4/ 1709، وأسد الغابة 6/ 205.

(7) هذه غير واضحة بالأصل مع أن المشهور [تقيف].

(8) كلمة غير واضحة بالأصل. وشرحها يدل على أنها مبير تأمل ما يأتي بعدها.

(9) انظر: سنن الترمذي 4/ 499، رقم ح 2220 وفيها (في ثقيف كذاب ومبير، يقال: الكذاب المختار بن أبي عبيد، والمبير: الحجاج بن يوسف...). وميزان الاعتدال 4/ 80، قال الذهبي: (المختار بن أبي عبيد الثقفي الكذاب لا ينبغي أن يروى عنه شيء، لأنه ضال مضل، كان يزعم أن جبريل عليه السلام ينزل عليه، وهو شر من الحجاج أو مثله). وتاريخ الطبري 5/ 261 – 262، 578، ج 6/ 6، 60 – 100، قال: وقتله مصعب ابن الزبير، والطبقات لابن سعد 2/ 79 – 93، والبداية لابن كثير 6/ 236 – 238، وقد بين ابن كثير افتراءه.

(10) كذا بالأصل وباقي خ. وفي السير للذهبي 2/ 200، 371 (مذحج).

(11) انظر: تاريخ الطبري 3/ 331، وكنز العمال 5/ 537، رقم ح 138582، ج 14/ 200، رقم ح 38379، 549، رقم ح 39575، وفيه (إن بين يدي الساعة ثلاثين كذاباً، منهم الأسود العنسي صاحب صنعاء وصاحب اليمامة...وأن النبي ﷺ ذكر الأسود فقال: قتله الرجل الصالح فيروز بن الديلمي [illegible] فارس).

وقتل كسرى قبل أن يقتل، وأن الله وعده أنه يقتله في يوم كذا من شهر كذا، فقتله الله ليلة الثلاثاء لعشرين جمادى الأولى سنة سبع من الهجرة على يدِ بَنيه[1] هم تلوه،[2] وإخباره ﷺ بالمغيبات يملأ ديواناً.

قوله: {الوجه الثالث أنه عليه الصلاة والسلام} قال **الإمام حجة الإسلام**: (اعلم أن من شاهد أحواله ﷺ أو أصغى إلى سماع أخباره المشتملة على أخلاقه وأفعاله وأحواله وعاداته وسجاياه وسياسته لأصناف الخلق وهدايته إلى ضَبْطهم، وتألف أصناف الخلق وقوده إياهم إلى طاعته، مع ما يحكى من عجائب أجوبته في مضايق الأسئلة، وبدائع تدبيراته في مصالح الخلق، ومحاسن إشاراته في تفصيل ظاهر الشرع التي يعجز الفقهاء والعقلاء عن إدراك أوائل حقائقها في طول أعمارهم، لم يبق له ريب ولا شك في أن ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية، بل لا يتصور ذلك إلا باستمداد من تأييد سماوي، وقوة إلهية، وأن ذلك كله لا يتصور لكذاب ولا ملبس، بل كانت شمائله وأحواله شواهد قاطعة بصدقه، حتى إن الأعرابي القُحّ يراه، ويقول والله ما هذا بوجه كذاب، فكان يشهد له بالصدق بمجرد شمائله، فكيف بمن شاهد أخلاقه ومارس أحواله في جميع مصادره وموارده، وإنما أوردنا بعض أخلاقه لتعرف محاسن الأخلاق، وليتنبه بصدقه ﷺ لعلو منصبه، ومكانته العظيمة، عند الله، إذ آتاه الله جميع ذلك، وهو رجل أميّ لم يدارس العلم، ولم يطالع الكتب، ولم يسافر قط في طلب علم، ولم يزل بين أظهر الجهال من الأعراب يتيما ضعيفا مستضعفا، فمن أين حصل له من مصالح الأخلاق والآداب ومعرفة مصالح الفقه مثلاً فقط دون غيره من

والمعجم الكبير للطبراني 13/ 128، والبداية لابن كثير 6/ 305 – 311، والمصنف لابن أبي شيبة 7/ 21، 500، رقم 33935، ورقم 37533، وتاريخ دمشق لابن عساكر 4/ 16 – 49، وجامع الأحاديث 28/ 213، رقم ح 30974، وفيه (عن عمر بن الخطاب سمعت رسول الله ﷺ ذات غداة وهو يقول: قتل الليلة الأسود العنسي الكذاب).وسير أعلام النبلاء 2/ 371، قال الذهبي: (...أول رِدّة كانت في الإسلام على عهد رسول الله ﷺ على يد عبهلة بن كعب، وهو الأسود، في عامة مذحج خرج بعد حجة الوداع).

(1) ساقطة من خ م د، وموضعها بياض مغير.

(2) انظر: السير للذهبي 2/ 98، وتاريخ دمشق 29/ 248، وتاريخ الطبري 2/ 656 – 667، وفيه (...قتله ابنه شيرويه ليلة الثلاثاء...). وجامع الأحاديث 9/ 25، رقم ح 7830، وج 27/ 445، رقم ح 30445، وفيه القصة كاملة.

العلوم، فضلاً عن معرفته بالله، وملائكته، وكتبه، وغير ذلك من خواص النبوة، لولا صريح الوحي، ومن أين للبشر الاستقلال بذلك، فلو لم يكن له إلا هذه الأمور الظاهرة لكان فيها كغاية، وقد ظهر من آياته ومعجزاته ما لا يستريب فيه ذو تحصيل هـ).[1] واعلم أنه قد أجمع المسلمون[2] على أنه ﷺ أفضل الأنبياء والرسل. قال الإمام **الفخر** في (تفسيره) ما نصه: (أجمعت الأمة على أن الأنبياء بعضهم أفضل من بعض، وأن محمداً ﷺ أفضل من الكلّ هـ).[3] وقال القاضي أبو الفضل عياض رحمه الله ما نصه: تقرّر من دليل القرآن، وصحيح الآثار، وإجماع الأمة كونه أكرم البشر، وأكرم[4] الأنبياء هـ).[5] وقال الحافظ ابن حجر: فيما ورد من أن إبراهيم عليه السلام خير البرية ما نصه: (خُصّ منه محمد ﷺ بالإجماع، فيكون إبراهيم أفضل من موسى، وعيسى، ونوح عليهم الصلاة والسلام، ثم الثلاثة بعد إبراهيم أفضل من سائر الأنبياء والرسل هـ).[6]

وقال العلامة **سعد الدين** في (شرح المقاصد): (أجمع المسلمون على أن أفضل الأنبياء محمد ﷺ لأن أمته خير الأمم لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.[7] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾.[8] وتفضيل الأمة من

---

(1) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي 2 / 383، كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة.

(2) في هامش خ م د، أجمع المسلمون على أنه [أفضل كل البشر]

(3) انظر: تفسير الفخر الرازي 6 / 521. عند تفسيره سورة البقرة آية: 253 المسألة الرابعة.

(4) في الشفا [وأفضل]

(5) انظر: الشفا للقاضي 1 / 225 –226، بحاشية الشمني.

(6) لم أجد هذا النص بعينه في الفتح لابن حجر بعد البحث الشديد في مواضع كثيرة منه. ووجدته في غيره هكذا (وَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيمَنْ يَلِي النَّبِيَّ – ﷺ – فِي الْفَضِيلَةِ مِنْهُمْ وَالْمَشْهُورُ، وَاخْتَارَهُ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ أَنَّهُ إِبْرَاهِيمُ خَلِيلُ الرَّحْمَنِ، لِمَا وَرَدَ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ – عَلَيْهِ السَّلَامُ – خَيْرُ الْبَرِيَّةِ خُصَّ مِنْهُ مُحَمَّدٌ – ﷺ – بِإِجْمَاعٍ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ مِنْ مُوسَى وَعِيسَى وَنُوحٍ – عَلَيْهِمُ السَّلَامُ – وَالثَّلَاثَةُ بَعْدَ إِبْرَاهِيمَ أَفْضَلُ مِنْ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، قَالَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ: وَلَمْ أَقِفْ عَلَى نَقْلِ أَيِّهِمْ أَفْضَلُ، وَالَّذِي يَنْقَدِحُ فِي النَّفْسِ تَفْضِيلُ مُوسَى فَعِيسَى فَنُوحٌ – عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، 2/ 300، لشمس الدين، أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت: 1188هـ) الناشر: مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، الطبعة: الثانية – 1402 هـ – 1982م. وقد نقل هذا النص أيضاً المناوي في فيض القدير 3/ 464، رقم ح 3981.

(7) سورة آل عمران آية: 19

(8) سورة البقرة آية: 143

حيث إنها أمة تفضيل للرسول، الذي هم أمته، ولأنه مبعوث إلى الثقلين، وخاتم النبيين والرسل، ومعجزاته الظاهرة البارزة باقية على وجه الزمان، وشريعته الناسخة لجميع الأديان، وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر إلى غير ذلك من خصائص لا تعدّ ولا تُحْصَر، وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾.[1] إشارة إلى ذلك، والأحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة، حتى قال عليه السلام: **أنا أكرم الأوّلين والآخرين على الله ولا فخر.**[2] وكأنه يشير بقوله: والأحاديث الصحاح لخ إلى قوله ﷺ: **أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفّع.** أخرجه مسلم،[3] وأبو داود[4] عن أبي هريرة.

وقوله ﷺ: **أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيّ يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر، وأنا أول شافع، وأول مشفع ولا فخر.** أخرجه أحمد،[5] والترمذي،[6] وابن ماجه[7] عن أبي سعيد وقوله ﷺ: **أنا قائد المرسلين ولا فخر، وأنا خاتم النبيين ولا فخر، وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر.** أخرجه الدارمي[8] عن جابر. وقوله ﷺ: **أنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر.** أخرجه الترمذي[9] عن ابن عباس. وقوله ﷺ: **أنا سيد الناس يوم القيامة، وتدرون لم ذلك يجمع الله الأولين والآخرين.** وذكر حديث الشفاعة أخرجه الشيخان هـ).[10] ومن كلام

---

(1) سورة البقرة آية: 253

(2) انظر: سنن الترمذي، أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ 5/ 587، رقم ح 3616، وحاشية المقاصد 3/ 306.

(3) انظر: صحيح مسلم كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا محمد ﷺ على الخلائق رقم ح 2278.

(4) انظر: سنن أبي داود كتاب السنة، باب في التخيير بين الأنبياء 4/ 218، رقم ح 4673.

(5) انظر: مسند أحمد 3/ 152، 202 – 223، رقم ح 2545، ورقم ح 2689، وسنن الترمذي 5/ 308، رقم ح 3148، أبواب فضائل القرآن، باب ومن سورة بني إسرائيل، وسنن ابن ماجه 5/ 362، رقم ح 4308، أبواب الزهد، باب ذكر الشفاعة.

(6) انظر: سنن الترمذي 5/ 587، رقم ح 3616، أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ..

(7) انظر: سنن ابن ماجه 5/ 587، رقم ح 4308، باب ذكر الشفاعة، تحقيق: الأرنؤوط.

(8) انظر: سنن الدارمي 1/ 196، رقم ح 50، باب ما أعطي النبي ﷺ من الفضل.

(9) انظر: سنن الترمذي 5/ 587، رقم ح 3616، أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ.

(10) البخاري في صحيحه كتاب التفسير، باب ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً، رقم ح 4712، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم ح 194. [تنبيه: من قول أبي

الشيخ الإمام العارف أبي عبد الله محمد بن عباد البقري[1] رحمه الله آخر جواب له في هذه المسألة طويل أجاد فيه ما نصه: (ولو لم يرد في ذلك إلا حديث الشفاعة الطويل، لكان في ذلك ما يشفي الغليل، فلا جرم تبجحت بأخباره صدور المؤمنين، ووافقت على الشهادة له بذلك بصائر العارفين، لأنهم لما خصوا به من الشهود والاطلاع على أسرار الوجود، علموا أن محمدا ﷺ هو لُباب اللُّباب، وأن سببه من الله تعالى أقرب الأسباب، فسلكوا بذلك الصراط المستقيم، ولم يحتاجوا إلى تطلب حديث صحيح ولا سقيم هـ).[2] ومن وجوه التفضيل ما رواه أحمد،[3] والبخاري[4] في تاريخه، وابن سعد،[5] وابن نعيم[6] في الحلية، والحاكم[7] وصححه عن ميسرة الفجر - بفتح الفاء والجيم - قلت: يا رسول الله، متى كنت نبيّاً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد، ورواه الطبراني[8] في الكبير عن ابن عباس، وعن أبي هريرة أنهم قالوا: يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال: وآدم بين الروح والجسد. رواه الترمذي[9] وقال: (حديث حسن) فوصف النبوة كان ثابتا له ﷺ في ذلك الوقت لا بالنسبة إلى العلم الأزلي، إذ الأنبياء كلهم كذلك بالنسبة إلى علمه تعالى، قال بعض الشيوخ:[10] لكن لما لم يكن ظاهرا بجسده الشريف قبل أوانه كان الحكم لمن ظهر بجسده من الأنبياء من نوّابه، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً﴾[11] فمقتضى الحكمة أن يكون رسول الظاهرين في

حفص: (وكأنه يشير بقوله إلى قوله الشيخان) هو من تعقيب أبي حفص، وكلام السعد انتهى عند قوله [ولا فخر].

---

(1) هو [النُّقري] لا البقري

(2) انظر: الرسائل الكبرى المسماة: نزهة الناظر المتأمل وقيد السائر المستعجل، تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النقري الرندي الفاسي المتوفى 792 هـ ص 103. الرسالة الثالثة عشرة.

(3) انظر: المسند 34/ 202، رقم ح 20596.

(4) انظر: التاريخ الكبير للبخاري 7/ 374، رقم ح 1606.

(5) انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد 7/ 42، رقم ح 2905، عن ميسرة وهو أبو بديل بن ميسرة العقيلي.

(6) انظر: حلية الأولياء 9/ 93.

(7) انظر: المستدرك على الصحيحين 2/ 665، رقم ح 4209.

(8) انظر: المعجم الكبير 12/ 92، رقم ح 12571، والأوسط 4/ 272، رقم ح 4175.

(9) انظر: سنن الترمذي 5/ 585، رقم ح 3609، أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ

(10) بعض الشيوخ هو: ابن عربي الحاتمي، في كتابه (الفتوحات المكية) 1/ 135 - 136، الباب العاشر منها.

(11) سورة الأنعام آية: 9.

أجساد بشرية ظاهرا بصورة بشرية،[1] والشريعة قبل أوان ظهوره، لم تكن ظاهرة في صورة بشرية، فلذا كان الحكم لنوّابه الظاهرين في صورة بشرية، وبعد ظهوره لم يبق حكم لغيره لا لمن قبله ولا لمن بعده، فصار خاتم النبيئين. ولهذا قال:[2] **لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي**، فلو كان الأنبياء كلهم أحياء في زمانه ما وسعهم إلا اتباعه، قال تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ﴾**[3] وعن علي، وابن عباس في الآية {**أن الله لم يبعث نبياً إلا أخذ عليه العهد في محمد ﷺ، لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، ويأخذ على ذلك العهد على قومه، أخرجه ابن** كثير في تفسيره هـ}. [4] ونحوه ما ذكره الشيخ الإمام تقي الدين السبكي في رسالة سماها (**التعظيم والمنة في آية لتؤمنن به ولتنصرنه**) [5]

وهو معنى ما أشار إليه البُوصيري [6] رحمه الله بقوله:[7]

(وكل آيٍ أتى الرسل الكرام بها ... فإنما اتصلت من نوره بهم
فإنه شمس فضل هم كواكبها ... يظهرن أنوارها للناس في الظلم)

---

(1) من قوله [والشريعة إلى قوله بشرية] ساقطة من خ م ك.

(2) ونصه: (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا إما أن تصدقوا بباطل أو تكذبوا بحق والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني). انظر: المسند لأحمد 22/ 468، رقم ح 14631، طبعة الرسالة، والمسند لأبي يعلى الموصلي 4/ 102، رقم ح 2135، والشعب للبيهقي 1/ 348، رقم ح 176. وجامع الأحاديث 16/ 138، رقم ح 16421.

(3) سورة آل عمران آية :81.

(4) انظر: تفسير ابن كثير 2 / 67 سورة آل عمران آية: 81.

(5) انظر: هذه الرسالة ضمن فتاوى السبكي 1 / 38-41

(6) هو محمد بن سعيد بن حماد بن عبد الله الصنهاجي البوصيري المصري، شرف الدين، أبو عبد الله: شاعر، حسن الديباجة، مليح المعاني. نسبته إلى بوصير (من أعمال بني سويف، بمصر) أمه منها. وأصله من المغرب من قلعة حماد من قبيل يعرفون ببني حبنون. ومولده في بهشيم من أعمال البهنساوية. ووفاته بالإسكندرية. له (ديوان شعر - ط) وأشهر شعره البردة، ومطلعها: (أمن تذكّر جيران بذي سلم) شرحها وعارضها كثيرون، والهمزية، ومطلعها: (كيف ترقى رقيك الأنبياء) وعارض (بانت سعاد) بقصيدة، مطلعها: (إلى متى أنت باللذات مشغول) (ت: 696هـ). انظر: الأعلام للزركلي 6/ 139، وفوات الوفيات 3/ 362، والوافي بالوفيات 3/ 88-90، والشذرات 7/ 753-754، وحسن المحاضرة 1/ 570.

(7) انظر: البردة للبوصيري، البيتان: 52-53.

ومثله في (**الفتوحات المكية**) للشيخ **ابن عربي الحاتمي** رحمه الله قال في الباب السادس منها (إن مستمد جميع الأنبياء والمرسلين من روح محمد ﷺ إذ هو قطب الأقطاب في الغيب وممد أيضا لكل ولي لاحق فيوصله بذلك إلى مرتبة كماله في حال كونه موجودا في عالم الشهادة وفي حال كونه منتقلا إلى الغيب الذي هو البرزخ والدار الآخرة فإن أنوار رسالته ﷺ غير منقطعة عن العالم من المتقدمين والمتأخرين ثم قال فكل نبي تقدم على زمن ظهوره فهو نائب عنه في بعثة تلك الشريعة هـ).(1)

وما أشار إليه من الإمداد لكل شيء هو ما أفصح **الشيخ الإمام الشهير القطب العارف الكبير أبو محمد عبد السلام بن مشيش الشريف الحسني الإدريسي**(2) في (صلاته المشهورة) التي يقول فيها: (اللهم صل على من منه انشقت الأسرار، وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتنزلت علوم آدم فأعجز الخلائق وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة وحياض الجبروت بفيض أنواره مُتدفقة ولا شيء إلا وهو به منوط إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط صلاة تليق بك منك إليك كما هو أهله اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك).(3)

---

(1) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي الحاتمي، 1/ 135، الباب العشر منها.

(2) هو عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر (منصور) بن علي (أو إبراهيم) الادريس الحسني، أبو محمد: ناسك مغربي، اشتهر برسالة له تدعى «الصلاة المشيشية» شرحها كثيرون، ولد في جبل العلم، بثغر تطوان، وقتل فيه شهيدا، قتله جماعة بعثهم رجل يدعى ابن أبي الطواجين الكتامي (ساحر متنبئ) ودفن بقنة الجبل المذكور. (ت: 622 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 4/ 9، والروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة لأبي الربيع سليمان الحوات 1/ 114، والنبوغ المغربي لعبد الله كنون 1/ 151 - 152، وفهرسة ابن سودة ص 213، وبيوتات فاس الكبرى ص 66، شارك في تأليفه: إسماعيل ابن الأحمر، دار المنصور للطباعة والوراقة - الرباط، 1972، والإشراف على من بفاس من مشاهير فاس لأبي عبد الله محمد الطالب ابن الحاج السلمي 1/ 219 - 221، ودرة التيجان ولقطة اللؤلؤ والمرجان، ص 290 - 292، لمحمد البكري الدلائي الفاسي المتوفى بالحجاز سنة 1141هـ/ 1729م، شرح احمد الفاسي القصري (ت: 1164هـ/ 1750م، ويليه: تقاييد للمسناوي (ت: 1136هـ/ 1724م، تحقيق وتعليق وفهرسة: الدكتور خالد الصقلي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - ظهر المهراز - فاس. دار الأمان - الرباط، الطبعة الأولى 1433هـ - 2012م.

(3) انظر: هذه الصلاة في الرسالة (مولاي عبد السلام بن مشيش القطب الرباني) ص 53 للأستاذ عبد الصمد

وقال بعض العارفين(1) من جملة كلام له طويل: وبالجملة فقد اتفقت كلمة أولياء الله والعلماء بالله على أن المدد العلمي والعملي كله منه ﷺ فهو الرسول المطلق وكل من تقدم من الأنبياء والرسل قبله فعلى حسب النيابة عنه فكانت قبل بعثته، ووجود شخصه نبوءة وبعده ولاية، فهو الظاهر فيهم، والباطن فيهم، وهو الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، قال ﷺ: نحن الآخرون السابقون هـ).(2) **قوله: {وكلاهما ممكن}**(3) الحشر هل هو إيجاد بعد انعدام، أو ضمّ المفترق، أو الوقف وهو الحق) قال **الشيخ سعد الدين**: اختلف القائلون بصحة الفناء، وبحقيقة حشر الأجساد، في أن ذلك بالإيجاد بعد الفناء، أو بالجمع بعد تفرق الأجزاء، والحقّ التوقف، وهو اختيار **إمام الحرمين**،(4) حيث قال: **يجوز عقلًا أن يعدم الجواهر، ثم تعاد، وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة، ثم تعاد بعينها، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما**، قال: واحتج الأولون بوجوه: الأول الإجماع قبل ظهور المخالفين من بعض المتأخرين من **المعتزلة**، **وأهل السنة**، ورُدّ بالمنع، قيل: كيف وقد أطبقت معتزلة على خلافه، الثاني قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾(5) أي في الوجود، ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه، وليس بعد القيامة وفاقا، فكيف قبلها، وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود، وغاية كل مقصود، أو هو المتوحد في الألوهية، أو في صفات الكمال.

الثالث قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(6) فإن المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به. وأجيب بأن المعنى هالك في حدّ ذاته لكونه ممكناً، والمراد بالهلاك الموت، أو الخروج عن الانتفاع المقصود به، الرابع

العشاب، الرابطة المحمدية، فقد شرحها وأفاض في عرض شروحها. وأقول: الحمد لله الذي شرّفني بالانتساب إلى المولى ابن مشيش، فهو جدّي من جهتي أمي، السيدة الشريفة الزهراء ابنة عبد الوهاب (الوهابي العلمي). ومن جهة أبي السيد الشريف سيدي محمد بن عبد السلام العمراني الإدريسي الحسني.

(1) انظر: الفتوحات المكية، لابن عربي 1/ 135، الباب العاشر منها.

(2) مثل هذا الكلام لابن عربي الحاتمي في الفتوحات المكية 1/ 137، 143، الباب العاشر، والثاني عشر منها.

(3) في هامش خ م د، الحشر هل هو إيجاد بعد انعدام أو ضم المفترق أو الوقف وهو الحق.

(4) انظر: الإرشاد، للإمام ص 290. مكتبة الثقافة الدينية.

(5) سورة الحديد آية: 3

قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾(1) ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾(2) ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾(3) والبدء من العدم، فكذا العود، وأيضاً إعادة الخلق بعد ابتدائه، لا يتصور بدون تخلل العدم. وأجيب بأنّا لا نسلّم أن المراد من ابتداء الخلق الإيجاد، والإخراج عن العدم، بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾(4) ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾(5) وأما القول بأن الخلق حقيقة في التركيب تمسك بقوله تعالى ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ أي ركّبكم. ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾(6) أي تُركبونه فلا يكون حقيقة في الإيجاد دفعا للاشتراك، جدا لإطباق أهل اللغة أنه إحداث وإيجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾(7) أو بدونها، كما في خلق الله العالمَ. الخامس قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾(8) والفناء: هو العدم وأجيب بالمنع، بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها عندها، واحتج الآخرون بوجوه: الأول لو عدمت الأجساد لما كان الجزاء واصلاً إلى مستحقه، واللازم باطل سمعاً عندنا، للنصوص الواردة نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾(9) وعقلًا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي، ودليل اللزوم أن المعاد لا يكون هو المبتدأ، بل مثله لامتناع إعادة المعدوم بعينه، ورُدّ بالمنع، ولو سُلّم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والأجزاء الأصلية، وإعدام البواقي، الثاني - وهو للمعتزلة- أن فعل الحكيم لا بُدّ أن يكون لغرض، لامتناع العبث عليه، ولا يتصور له غرض في الإعدام، إذ لا منفعة لأحد، لأنها إنّما تكون مع الوجود، وليس أيضا جزاء

---

(1) سورة الروم آية: 27
(2) سورة الأنبياء آية: 104
(3) سورة الأعراف آية: 29
(4) سورة العنكبوت آية: 19
(5) سورة العنكبوت آية: 20 والتلاوة هي: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾
(6) سورة العنكبوت آية: 17
(7) سورة غافر آية: 67
(8) سورة الرحمن آية: 26
(9) يشير إلى الآية: 31 من سورة الكهف والتلاوة هكذا ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾

المستحق، كالعذاب والثواب والحساب ونحو ذلك، وهذا ظاهر، ورُدّ بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء، فلعلّ لله تعالى في ذلك حِكَماً ومصالح لا يعلمها غيره، على أن في الأخبار بالإعدام لُطْفاً للمكلّفين، وإظهار[1] للاستغناء، والتفرد بالدوام، ثم الإعدام تحقيق لذلك وتصديق، الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالإحياء بعد الموت، والجمع بعد التفريق، كقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ الآية[2] وكقوله تعالى ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ الآيـة[3] وقـولـه تعـالى ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾[4] ﴿وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الإعدام، والجواب أنها لا تنفي الإعدام، وإن لم تدل عليه، وإنما سيقت بيانا لكيفية الإحياء بعد الموت، والجمع بعد التفريق، لأن السؤال وقع عن ذلك هـ). باختصار[6]

قوله: {وإنما قلنا: **الإعادة بالمعنى الأول ممكنة لأن ماهية الجواهر**} ذهبت **الفلاسفة، والتناسخية، وأبو الحسن البصري**، وبعض **الكرامية إلى منع إعادة المعدوم**، وذهب أكثر المتكلمين إلى جوازها، ثم اختلف القائلون بالجواز فذهبت **الأشاعرة** ومن تابعهم إلى جواز إعادة ما عدم ذاتاً ووجوداً، واختلفوا في إعادة الأعراض، والأكثر على الجواز، والمحققون منهم على أن جواز إعادتها إنما هو في غير محالّها، **والمعتزلة** القائلون بأن المعدوم الممكن ذات ووجوه، زائدا على ذاته، جوّزوا إعادة ما عدم وجوداً لا ذاتاً، ومنعوا من إعادة المعدوم ذاتاً، واتفقوا على جواز إعادة ما كان من الأعراض على أصولهم باقيا غير متولد، واختلفوا في جواز إعادة المتولد، وما لا بقاء له، كالحركات والأصوات والإرادات، والأكثرون على المنع، **والبلخي** على الجواز، كذا في **(الأبكار)**.[7] واحتج الجمهور القائلون

---

(1) هكذا بالأصل (بالرفع) مع أن الظاهر أنه معطوف على لطفاً. تأمل.
(2) سورة البقرة آية: 260
(3) سورة البقرة آية: 255 - 259
(4) سورة فاطر آية: 9
(5) سورة الروم آية: 19
(6) انظر: شرح المقاصد 3/ 353-357
(7) انظر: أبكار الأفكار 3/ 172 - 173.

بالجواز على ما في (**المواقف وشرحها**)[1] و(**المقاصد وشرحها**)[2] بأنه لا يمتنع الوجود، الثاني لا لذاته ولا للازمه، وإلا لم يوجد ابتداء، بل كان الكلّ من قبيل الممتنعات، لأن مقتضى ذاته أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة، وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته، وهو المطلوب.

فإن قيل: العود لكونه وجودا حاصلاً بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص، ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم، فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا، **قلنا**: الوجود أمر واحد في حدّ ذاته، لا يختلف ذلك الواحد ابتداء، وإعادة بحسب حقيقته، وذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته، وهو الزمان، وكذلك الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة، إلا بحسب تلك الإضافة، فإذاً يتلازمان أي الوُجودان المبتدأ والمَعاد، وكذا الإيجادان إمكانا ووجوبا، وامتناعا، لأن الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكهما في هذه الأمور المستندة إلى ذاتها، ولو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمن كل من الابتداء، ممتنعا في زمن آخر، كزمن الإعادة، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، ونعلله بمثل ما عللنا الأول، من أن الوجود في زمن أخص من الوجود المطلق، ومغاير للوجود في زمن آخر، فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعا، والمطلق أو المغاير واجبا، وفيه مخالفة لبديهة العقل، لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكها عنها، وفيه إغناء الحوادث عن المحدث، لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمن كونها معدومة، وواجبة لذاتها في زمن كونها موجودة، فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها، بل ذواتها كافية في حدوثها، وفيه سد لإثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته، لما عرفت من استغناء الحوادث عنه.[3]

(1) انظر: شرح المواقف 3 / 466 - 470.

(2) انظر: شرح المقاصد 3/ 340

(3) من قول أبي حفص (بأنه لا يمتنع ص 173 - إلى هنا الحوادث عنه) هو نص المواقف وشرحها ج 3 / 466-470.

وها هنا بحث، وهو أن ما قرّره صاحب (المواقف) هنا معارض بما ذكره في مبحث: أن الإمكان لازم لماهية الممكن، حيث قال عن أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية، وغير مستلزمة لها. وقرّره السيد بقوله: لأنا إذا قلنا: إمكانه أزلي أي ثابت أزلاً كان الأزل ظرفا للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفا بالإمكان اتصافا مستمرّاً غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية، ولفاعلية الباري لها، وإذا قلنا: أزليته ممكنة، كان الأزل ظرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن، ومن المعلوم أن الأول لا يلزم الثاني، لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلاً، بل ممتنعا، ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه، هذا هو المسطور في كتب القوم هـ).[1] فعلى قياس ما ذكره يقال: يجوز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا، ولا يكون وجوده بعد انعدامه على جهة العود ممكنا أصلا به ممتنعا، ولا يلزم من هذا أن يكون من قبيل المستحيلات، لأن المستحيل[2] هو الذي لا يقبل الوجود بحال.

وقد اعترض السيد كلام (المواقف) فقال بعد قوله: هذا هو المسطور في كتب القوم ما نصه: (ولنا فيه بحث، هو أن إمكانه إذا كان مستمرّاً أزلاً، لم يكن هو في ذاته مانعاً من قول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه أمرا مستمرّا في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها، بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضا وجواز اتصافه به في كل منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل،[3] بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية، نعم،

---

(1) انظر: المواقف و شرحها 1 / 361. (المقصد الرابع في أبحاث الممكن).
(2) المستحيل: اَلْبَاطِل وَمَا لاَ يُمكن وُقُوعه. انظر: المعجم الوسيط1/ 210،
(3) الأزل : استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. انظر: التعريفات ص 18، ودستور العلماء 1/ 24. وحاشية المواقف 1/ 361 - 362.

ربما امتنعت الأزليّة بسبب الغير، وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي مثلاً الحادث تمكن أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو، ويمتنع إذا أخذ الحادث مقيّداً بحدوثه بذات الحادث، من حيث هو إمكانه أزلي، وأزليته ممكنة أيضا، وإذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع إمكان وجود أصلاً، لأن الحدوث أمر اعتباري، يستحيل وجوده، فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن هـ).[1] ونحوه للقطب في (**شرح المطالع**)[2] ذكره عند الكلام على انعكاس الممكنتيْن، ومرجع هذا البحث مع القوم إلى أنهم بنوْا قولهم بعدم استلزام الأزلية الإمكان إمكان الأزلية على أن الوجود المستمر قد يمتنع في بعض الممكنات، ونظروا في هذا المعنى إلى أن ذلك الامتناع ذاتي بالقياس إلى الوجود المخصوص، وهو الوجود الموصوف بالأزلية أو الاستمرار.

وإن كان بالغير بالقياس أي نفس الوجود، **والسيّدُ** ينكر اعتبار الإمكان والامتناع إلا بالقياس إلى نفس الوجود، ويقطع النظر عن العوارض، فمن ثم لم يقل بثبوت الامتناع الذاتي في الصورة المذكورة، ولنرجع إلى الكلام على حجة المنكرين لجواز إعادة المعدوم، هم تارة يدعون الضرورة، وتارة يلتجئون إلى الاستدلال، أما الضرورة فقالوا: تخلّل العدم بين الشيء ونفسه بحال بالضرورة. قال **السيد**: إذ لا بُدّ للتخلل من طرفيْن مغايريْن، فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما، وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه، لأن كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه،

والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم هاهنا سوى أنه كان موجودا زمانا، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمن آخر، ثم اتصف به في زمن ثالث، ومن هنا تبيّن أن التخلل في الحقيقة إنما هو لزمن العدم، بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازا كفاه، اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانه، على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور العقلاء غير مسموعة، وأما

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 361-362

(2) انظر: شرح المطالع 2/ 114-116

الاستدلال فقالوا لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز إعادة وقته الأول، لأنه من جملة مشخصاته، لكنه لا يجوز لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنه معاد، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول. والجواب منع أن الوقت من المشخصات للقطع بأن هذا الكتاب مثلاً هو بعينه الذي كان بالأمس. وخلاف هذا سفسطة وتغاير الاعتبارات، لا ينافي الوحدة الشخصية في الخارج، ولو سلّم فلا نسلم أن ما يوجد في وقته الأول يكون مبتدأ ألبتة، وإنما يلزم لو لم يكن الوقت الأول معاداً، أو لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر.

وقالوا أيضا: لو جاز أن يعاد المعدوم لجاز أن يوجد مثله في الماهية وجميع المشخصات ابتداء، وهو باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد، وردّ بأن عدم التميز في نفس الأمر غير لازم، كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئَيْن).[1]

قوله: {ومن شبههم استبعاد جمع الأجزاء} زعم **الفلاسفة الطبيعيون** الذين لا يعتد بهم في الملّة ولا في الفلسفــة أنه لا معاد للإنسان أصلا زعما منهم أنه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والأعراض وأن ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة وأنه لا إعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما يراه المحققون من أهل المِلّة.[2]

قال **الآمدي** في **(الأبكار)**: (ذهبت **الفلاسفة، والتناسخية**، وكثير من العقلاء إلى المنع من ذلك، وذهب أهل الحق من الإسلاميين، والمتشرعين إلى وجوب ذلك في بعض الأجسام، ثم اختلف القائلون بذلك، فمنهم من أوجب إعادة المكلفين عقلاً، كالمعتزلة بناء على أصولهم من وجوب الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، ومنهم من أنكر الوجوب العقلي، ولم يوجب إعادته بغير السمع، **كالأشاعرة** ومن تبعهم وهو الحق، أما إنكار الوجوب عقلاً فمن جهة أنه مبنيّ على القول بإيجاب ثواب الطائع، وعقاب العاصي على الله تعالى،

---

(1) من قوله (قال السيد إلى هنا) هو ملخص ما في شرح المواقف ج 3 / 470-472.

(2) هذا النص منقول عن شرح المقاصد ج 3/ 344.

وهو باطل بما سبق في التعديل والتجويز، وأما الوجوب السمعي فلأنه قد ثبت جواز الإعادة عقلا، فإذا أخبر الشارع عن وقوعها وورد السمع بها لزم القول بوجوبها، ودليل ورود السمع بها ما نعلمه بالضرورة، والنقل المتواتر من أخبار جميع الأنبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني، والشريعة طافحة بما ورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات والأخبار الدالة على وقوع حشر الأجساد ونشرها هـ).[1] وقال **الطوسي في(تلخيصه)**[2] (أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد، فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم، إن الله تعالى يعدم المكلفين، ثم يعيدهم، وقال القائلون بامتناعه إن الله تعالى يفرّق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يؤلف بينها، ويخلق فيها الحياة، وأما الأنبياء المتقدمون على محمد عليه السلام، فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، ولا أنزل عليه في التوراة، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقيل، وشعياء، عليهما السلام، ولذلك أقرّ اليهود به وأما في الإنجيل فقد ذكر أن الأخيار يصيرون كالملائكة، وتكون لهم الحياة الأبدية والسعيدة العظيمة، والأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني، وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما، أما الرّوحاني ففي مثل قوله عز من قائل ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[3] ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[4] ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ﴾[5] وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدّ، ولكثرته لا يقبل التأويل؛ مثل قوله عز من قائل: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[6] ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ

---

(1) انظر: أبكار الأفكار، للآمدي 3 / 183. الفصل الثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني.

(2) أي تلخيص المحصَّل للرازي.

(3) سورة السجدة آية: 17.

(4) سورة يونس آية: 26.

(5) سورة التوبة آية: 72

(6) سورة يس آية: 78

إلى ربهم ينسلون﴾[1] ﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾[2] ﴿أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾[3] ﴿أإذا كنا عظاما نخرة﴾[4] ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾[5] ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾[6] ﴿يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير﴾[7] ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما﴾[8] ﴿أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور﴾[9] ـ[10] إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى هـ).[11]

وقال الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه المسمى (بالمضنون به على غير أهله) (عود النفس إلى الجسد بعد مفارقتها أهو ممكن غير مستحيل، ولا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلّق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من التعجب من عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس في البدن[12] تأثير فعل وتسخير، ولا برهان ولا برهان على استحالة عود هذا، وصيرورة هذا البدن مستعدا مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره نفسى هاهنا تعجب من ضعفاء العقول، وهو أن ذلك الاستعداد الإنساني يحصل قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار مكين، ثم من علقة إلى تمام الخلقة، وإذا لم يكن كذلك لا يقبل استعداد قبول التسخير، ورفع

---

(1) سورة يس آية: 51.
(2) سورة الإسراء آية: 51.
(3) سورة الإنسان آية: 3 – 4.
(4) سورة النازعات آية: 11.
(5) سورة فصلت آية: 21.
(6) سورة النساء آية: 56.
(7) سورة ق آية: 44.
(8) سورة البقرة آية: 259.
(9) سورة العاديات آية: 9.
(10) في خ م ك زيادة (وحصّل ما في الصدور) آية 10.
(11) انظر: تلخيص المحصل، للطوسي ص 233 . مسألة: أجمع المسلمون على المعاد...
(12) من قوله : (تأثير إلى قوله لقبول) ساقطة من خ م د.

هذا التعجب، أنّا قد بيّنا أن ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة، والتوالد إنما يكون بالتدريج، أما التولّد فلا يكون بالتدريج المحسوس، ألا يُرى أن الفأر الذي يتوالد يكون بالتدريج واجتماع[1] الذكر والأنثى، وبعد حمل وسفاد،[2] وأن التولد منه يكون دفعة واحدة، فإنّه لم يوجد قط مدَر ولا تُراب بعضه فار، وبعضه بالقوة قريب إلى حجم النار، فكذلك الذباب يتولد في الصيف من العُفونات، يكون دفعة واحدة، ولم توجد عفونة تغيّرت عن حالها، وصارت بالقوة قريبة إلى الذباب، بل يستحيل ذبابا من غير مهلة، ولا تدريج، والنشأة الثانية تولدية من تلك الأجزاء التي كانت في الأصل، وإن تفرقت وانخلعت عن معرض بعض صورها، فيردّ الله واهب الصور تلك الصور إلى موادها، ويحصل المزاج الخاص مرة أخرى، ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء، فيعود بالتسخير والتصرف إليها مع العلاقة التي بينهما، مثال ذلك راكب السفينة غرقت السفينة، وتفرقت أجزاؤها، وانتقل الراكب بالساحة إلى جزيرة، ثم ترد تلك الأجزاء بعينها على الهيئة الأولى،[3] عاد إليها راكب السفينة وأجراها، وتصرف فيها كما شاء، ولا يجب أن يستحق هذا الحشر وجميع الأجزاء، والمزاج المجرّد نفس أخرى، فإن حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له، أما عود المزاج إلى الحالة الأولى لا يستحث إلا عود النفس إلى الحالة الأولى، وأما ظن من ظن أن الأجزاء الأرضية لا تفي بذلك فظن ووهم، لا اعتبار بهما، فمن قاس الإنسان والأجزاء الأرضية التي هي فيه بأجزاء الأرض، وأيّ مهندس استخرج بالمساحة ذلك الحدّ، وأما الاختلاف الراجح إلى ذلك في الكتب الإلهية ففي التوراة أن أهل الجنة يمكثون في النعيم خمسة عشر ألف سنة، ثم يصيرون ملائكة، وأن أهل النار كذا أو أزيد ثم يصيرون شياطين، وفي الإنجيل أن الناس يحشرون ملائكة، لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون، وفي القرآن أن الناس يحشرون كما

---

(1) في خ م د (باجتماع).

(2) السِّفاد: نزو الذكر على الأنثى. انظر: اللسان 3/ 218، مادة (سفد).

(3) بياض بالأصل، وجميع خ. فارجع إلى المصدر المنقول عنه، وفي كتاب (المضمون به..) هكذا [إلى الهيئة الأولى وتوطد وتؤكد عاد لخ] ص 374.

خلقهم الله تعالى أول مرة كما قال: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[1] وسؤال إبراهيم عليه السلام الله تعالى ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾[2] وقول عزير عليه السلام ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾[3] ومكث أصحاب الكهف،

وقول الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾[4] دلائل على أن هذه النشأة كائنة ممكنة يجب الإيمان بها. وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس والأنبياء صلوات الله تعالى عليهم يثبتون ذلك بالبراهين والأمثلة المحسوسة، والتعجب من النشأة الأولى أكثر من النشأة الأخرى، إلا أن النشأة الأولى محسوسة مشاهدة معتادة، فسقط التعجب هـ).[5] وما نقله عن **التوراة** في المعاد البدني مخالف للظاهر الذي ذكره **الطوسي** في **(تلخيص المحصل)** وقال **ابن سينا** في **(النجاة)** يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته، إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوءة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة، لا يُحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا محمد المصطفى ﷺ حال السعادة، والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوءة، وهو الشقاوة والسعادة الثابتتان بالمقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصورها الآن، لما نوضحه من العلل، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى ذلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول هـ).[6]

---

(1) سورة الإسراء آية: 51 .

(2) سورة البقرة آية: 206 .

(3) سورة البقرة آية: 259 .

(4) هكذا بالأصل وباقي خ. والتلاوة من سورة الكهف هكذا ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ﴾: (19). ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ (21).

(5) انظر: (المضمون به على غير أهله)، للغزالي ضمن مجموع رسائله ص 347-375 فصل في إعادة النفس إلى البدن.

(6) هذا النص نقله أيضا الدواني في شرحه (للعضدية) ص 122. نقله من كتاب (النجاة، والشفا) واعترضه. وانظر: الإلهيات من كتاب الشفا لابن سينا ص 460 - 462، (الفصل الثامن من المقالة التاسعة في المعاد).

وقال **السيد الشريف** في (**شرح المواقف**): (اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد[1] لا تزيد على خمسة، الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر **المتكلمين** النافين للنفس الناطقة، والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول **الفلاسفة** الإلهيين، والثالث ثبوتها معا، وهو قول كثير من المحققين، **كالحليمي**،[2] **والغزالي**،[3] **والراغب**،[4] **وأبي زيد الدبوسي**[5] **ومعمر**[6] من قدماء **المعتزلة**، وجمهور من متأخري **الامامية**،[7] وكثير من **الصوفية**، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلّف، والمطيع، والعاصي، والمثاب والمعاقب والبدن، يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به، ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

---

(1) المعاد: والبَعْث والحشر بمَعْنى وَاحِد. وَهُوَ أن يبْعَث الله تَعَالَى الْمَوْتَى من الْقُبُور بِأَن يجمع أجزاءهم الْأَصْلِيَّة وَيُعِيد الْأَرْوَاح إِلَيْهَا وَهُوَ حق عندنَا بِالنَّقْلِ عَن الْمخبر الصَّادِق. وَأنْكرهُ الفلاسفة بِنَاء على امْتنَاع إِعَادَة الْمَعْدُوم بِعَيْنِه. انظر: دستور العلماء 1/ 170، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 675، 2/ 1570، والكليات 1/ 146.

(2) تقدمت ترجمته

(3) تقدمت ترجمته

(4) تقدمت ترجمته

(5) تقدمت ترجمته

(6) هو معمر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة. من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظّام. وكان أعظم القدرية غلوا: انفرد بمسائل، منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحالّ فيه. والإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حالّ ولا متمكن، وانما هو شئ غير هذا الجسد، وهو حيّ عالم قادر مختار إلخ، فوصف الإنسان بوصف الإلهية. ومن أقواله: إن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام، فأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام إما بالطبع وإما بالاختيار. وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية. انظر: لسان الميزان 8/ 122، واللباب 3/ 237، والملل والنحل 1/ 65- 67، ومقالات الإسلاميين ص 29، والأعلام للزركلي 7/ 272.

(7) هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. وهم فرق، وكلهم متفقون على تكفير الصحابة ويدعون أن القرآن قد غيّر عما كان ووقع فيه الزيادة والنقصان من قبل الصحابة، وهم مقالات كثيرة انظر: الملل والنحل 1/ 162، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن ص 17، والتبصير في الدين ص 23، والفصل في الملل والنحل لابن حزم 4/ 78، 85- 86، 138- 139.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن **جالينوس**،[(1)] فإنه قال: لم يتبيّن لي أن النفس هل هي المزاج الذي ينعدم عند الموت فتستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هـ).[(2)] ونحوه في (**شرح المقاصد**)[(3)] ثم إنه بعد حكايته القول الثالث، ونسبته إلى كثير من علماء الإسلام، كالإمام الغزالي، والكعبي، والحليمي، والراغب، والقاضي، وأبي زيد الدبوسي، وكثير من **الصوفية**، **والشيعة**، **والكرامية**، وجمهور النصارى، **والتناسخية**. قال **الإمام الرازي**: (إلا أن الفرق أن المسلمين، يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، بل في الآخرة، والتناسخية بقدمها وردّها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار، وإنما نبّهنا على هذا الفرق، لأنه يغلب على الطباع العامية أن هذا المذهب يجب أن يكون كفرا وضلالا، لكونه مما ذهب إليه التناسخية، والنصارى، ولا يعلمون أن التناسخية إنما يكفرون لإنكارهم القيامة والجنة والنار، والنصارى لقولهم بالتثليث، وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلا من أصول الدين، بل ربّما يؤيده ويبين الطريق إلى إثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شُبَه المنكرين، كذا في نهاية العقول).[(4)]

وقد بالغ **الإمام الغزالي** في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام ووقع في أَلْسِنَة بعضِ العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه، كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب (**الإحياء**)[(5)] وغيره[(6)] وذهب إلى أن إنكاره كفر، وإنما لم يشرحه في كتبه

---

(1) جالينوس: طبيب يوناني، درس الطب وتعمق فيه وجال في أنحاء اليونان وكورنتا والإسكندرية ثم روما، ترك أثراً علمياً في الطب حتى القرن السابع الميلادي تقريباً، درس جسم الإنسان وعلم التشريح وأجرى بحوثه على الحيوانات، خلف رسائل ومؤلفات عديدة في الطب والإسطقسات الأربعة والأدوية والأمراض العسيرة. وله آراء في الفلسفة والرياضيات. انظر: الفهرست ص 288 – 291، وطبقات الأطباء ص 28.

(2) انظر: شرح المواقف 3 / 478 –479.

(3) انظر: شرح المقاصد 3 / 343 –344.

(4) انظر: نهاية العقول في دراية الأصول 4/ 123 – 145. للرازي.

(5) انظر: الإحياء 1 / 104 حيث رد على الفلاسفة في إنكارهم حشر الأجساد، وج 4 / 493 وما بعدها.

(6) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 116 – 118، وقد أطال في تقرير ذلك والردّ على المخالف في كتابه (تهافت

كبيرَ شرح لِما قال: إنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. نعم، ربما يميل كلامُهُ وكلام كثير من القائلين بالمعاد إلى أن معنى ذلك: أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه البدن الأول بحسب الشخص، ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص من كون أهل الجنة جُرْدا مُرْدا، وكون ضِرس الكافر مثل جبل أحد، يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[1] ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[2] إشارة إلى هذا، فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية، قلنا: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنما هو لِلرّوح، ولو بواسطة الآلات، وهو باقٍ بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدَن، ولهذا يقال: للشخص من الصِّبا إلى الشيخوخة إنه هو بعينه، وإن تبدّلت الصور والهيئات، وكثير من الآلات والأعضاء.

ولا يقال: لمن جَنَى في الشباب فعوقب في المشيب، إنّها عقوبة لغير الجاني هـ). وقد ذكرنا من كلام الغزالي ما هو صريح في إثبات المعاد الجسماني، والكشف عن معناه، وفي كتابه (المستظهر)[3] الذي وضعه في الردّ على الباطنية إيضاح وبيان لذلك أيضا، وعلى هذا الوجه الذي مال إليه كثير من القائلين بالمعاد، لا يتوقف ثبوت ما هو ضروري في الدّين في هذه المسألة على صحة إعادة المعدوم بعينه، على أصل من قال بإعادة الأجسام، فقول السيد: (إن المعاد الجسماني يتوقّف على إعادة المعدوم عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول: بأن فناءها عبارة عن تفرق

الفلاسفة) ص 282–295، وعرف المعاد فقال: (ومعنى المعاد: إعادة الله للبدن الذي انعدم وردّه إلى الوجود وإعادة الحياة التي انعدمت).

(1) سورة النساء آية: 56

(2) سورة يس آية :81.

(3) انظر: وعنوانه كما سماه مؤلفه (فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية انظره: ص 46 – 47 – 49، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.

أجزائها، واختلاط ببعضها ببعض، كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام هـ).[1]

فيه نظر، إذ لا توقف له عليها، ولعل هذا التوقف بالنسبة إلى القائلين[2] بإعدام الأجسام كلها، لا بإعدام ما عدا الأجزاء الأصلية، كما هو مقتضى الحديث، وها هنا بحث أورده **الجلال**[3] **الدواني** في **(شرح العضدية)**[4] وهو أن اعتراف القائلين بالنفوس المجردة بالمعاد الجسماني مناف لقولهم باستحالة عدم تناهي الأبعاد، وقولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة، إذ على تقديره يلزم اجتماع الأبدان الغير المتناهية في الوجود، إذ لا بُدّ لكل نفس من بدن مستقل، فيلزم عدم تناهي الأبعاد.

وأجيب بأنه ليس من ضروريات الدين حشر جميع الأجساد، وإفراد البشر مكلفا كان أو غير مكلف، لأن الأخبار المنقولة فيه لم تصل إلى حدّ التواتر، ولم ينعقد عليه الإجماع بل هو مختلف فيه فلم يكن اعتقاده من شرائط الإسلام وفي كلام الآمدي ما يفيد ذلك وقد تقدم نقله.

قوله: {الأول: ذهب الإمام الفخر[5] **إلى أنه لم يثبت بدليل قطعي عقلي، أو نقلي، أن الله سبحانه وتعالى يعدم الجزاء ثم يعيدها}**. صرح **الإمام**[6] في **(المباحث)**[7] (باستحسان المنكرين لإعادة المعدوم، فقال: نعم ما قال **الشيخ**[8] من أن كلّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع هـ).[9]

---

(1) انظر: شرح المواقف 3 / 468
(2) خ م ك (القائلين) في
(3) في هامش خ م ك (بحث أورده الجلال).
(4) انظر: شرح الدواني على العضدية ص 495، البعث الجسماني، بتعليق محمد عبده
(5) انظر: المعالم و شرحها ص 605
(6) أي الرازي
(7) أي كتابه (المباحث المشرقية).
(8) أي أبو الحسن الأشعري
(9) انظر: المباحث المشرقية للرازي 1/ 48، الفصل العاشر (في أن المعدوم لا يعاد) من الباب الأول، والمقاصد للسعد 3 / 340

قوله: {فيعاد الوقت أيضا} تقدم ما فيه. قوله: {وزعموا أنه لا فائدة في خلقهما}(1) ضَعف هذا الوجه ظاهر لوضوح الجواب بما ذكره المصنف، ومن جملة ما استدلوا به أنه لو وجدتا الآن فإما في هذا العالَم أو في عالم آخر، وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه لا يتصور في إهلاكه لامتناع الخرق والالتئام عليها، وحصول العنصريات فيها، وهبوط آدم منها، ولا في عنصرياته، لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض، ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عَود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر.

وأما الثاني فلأنه لابُدّ في ذلك العالم أبدا من جهات مختلفة، وهي إنما تتحقق(2) بالمحيط والمركز، فيكون كُرِيًا،(3) فلا يلاقي(4) هذا العالم إلا بنقطة، فيلزم بين العالمين خلاء، وهو محال، ولأنه يشتمل لا محالة على عناصر، فيها أحياز طبيعية، فيكون لعنصر واحد حيّزانِ طبيعيانِ، ويلزم سكون كل عنصر في حيّزه الذي في ذلك العالم، لكونه خارجا عنه، واجتماع الحركة والسكون محال، وإن لم يلزم الحركة والسكون فلا أقل من لزوم الميل إليه، وعنه، ولأنه لا محالة يكون في جهة محدّد هذا العالم والمحدّد في جهة مِنْه، لا يلزم تحدد الجهة قبله، لأنه مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات. قال السعد: والجواب أن مبنى ذلك على أصول فلسفية غير مسلمة عندنا، كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام، وبقي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد الجهات، وترجيح المتساويات إلى غير ذلك من المقدمات على أن ما ادّعى تحديده بالمحيط والمركز، إنما هو جهة العُلُوّ والسُّفل، لا غير، ودليلهم على امتناع الخرق إنما قام في المحدّد لا غير، وكون العالمين في المحيط بهما بمنزلة تدوير(5) من في نحن فلك لا يستلزم الخلاء، ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع، ولا كون تحيزهما في أحد العالمين غير

---

(1) انظر: شرح المعالم للفهري ص 610-611.

(2) في خ م د [تتحدد] وهي كذلك في المقاصد [تتحد].

(3) هكذا في المقاصد.

(4) هكذا في المقاصد.

(5) الذي في المقاصد ج 3 / 360 هكذا [تدويرين في ثخن فلك].

طبيعي، وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها، بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم،

لا يقال: هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء، لأنه على تقدير تمامه ينفي وجود جهة يدخلها الناس، ويوجد فيها العنصريات لإنشاء ذلك على خرق الأفلاك.

لأنا نقول: على تقدير إفناء هذا العالم بالكليّة وإيجاد عالم آخر، فيه الجنة والنار، والإنسان وسائر العنصريات لا يلزم ولا غيره من المحالات، فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة والنار، مع وجود هذا العالم هـ).[1] وأما الحكماء فالقائلون منهم بعالم المُثل يقولون: بالجنّة والنّار، وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل في عالم المثال، لا من جنس المحسوسات المحضة، وأما الأكثرون فيجعلون ذلك من قبيل الذات والآلام العقلية، وذلك أن النفوس البشرية سواء جعلت أزلية، كما هو رأي أفلاطون، أولا كما هو رأي أرسطو، هي أبدية عندهم لا تبقى بخراب البدن، بل تبقى مستلذة بكمالاتها، مبتهجة بإدراكاتها، وذلك سعادتها وثوابها، وجَنّاتها[2] على اختلاف المراتب وتفاوت الأحوال، أو متألمة بفقد الكمالات، وفساد الاعتقادات، وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها، على ما لَها من اختلاف التفاصيل، وإنما لم تنتبه في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة. وبالجملة، لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن، فما ورَد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب، وما يتعلق بذلك من السمعيات مجاز، فإن الشقاوة والسرمدية إنما هي الجهل المركب الراسخ، وتفصيل ذلك أن فوات كمال النفس يكون لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل أو وجود الأمور المضادات للكمالات، وهي إما راسخة أولا، وكل واحد من الثلاثة إما أن يكون بحسب القوة النظرية، أو العملية.

---

(1) من قول أبي حفص ص 191 [أنه لو وجدتا إلى قوله هنا العالم] هو نص عبارة السعد في شرح المقاصد ج 3 / 359 – 360. وانظر أيضا: المواقف ج 3 / 485 – 489

(2) هكذا بالاصل، وخ ح ب، وخ ع، وخ م ك. وفي خ م د [وجداتها] وهو تحريف.

فالذي هو بحسب نُقصان الغريزة في القوتين معا غير مجبور بعد الموت، ولا عذاب فيه، والذي هو بسببه مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب، فهو غير مجبور أيضا، لكن عذابه دائم، وأما الثلاثة الباقية أعني النظرية غير الراسخة كاعتقاد العوام، والمقلدة، والعملية الراسخة، وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الرَّديّة المستحكمة، وغير المستحكمة، فتزول بعد الموت لعدم رسوخها، أو لكونها هيآت مستفادة من الأفعال والأمزجة فتزول بزوالها، لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها، وفي سرعة النوازل وبُطئه، فيختلف العذاب فيها في الكمّ والكيف بحسب الاختلافين،[1] قرّر هذا **أبو علي بن سينا** في **(الإشارات)** وغيرها، قال في **(شرح المقاصد)** بعد ذكر ما تقدم ما نصه: وهذا إذا عرفت النفس أن لها كمالا فائتا، إما لاكتسابها ما يضاد الكمال، أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال، أو لتكاسلها عن اقتناء الكمال، وعدم اشتغالها بشيء من العلوم، وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال، وعما يضاده، وعن السوق إلى الكمال، فتبقى في سعة رحمة الله خالصة من البدن إلى سعادة تليق بها، غير متألمة بما يتأذّى به الأشقياء، إلا أنه ذهب بعض **الفلاسفة** إلى أنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك، فلا بُدّ أن تتعلق بأجسام أُخر، لما أنها لا تدرك إلا بالآلات الجسمانية، وحينئذ إما أن تصير مبادئ صور لها، أو تكون نفوسا لها.

وهذا هو القول **بالتناسخ**، وإما أن لا تصير، وهذا هو الذي مال إليه **ابن سينا، والفارابي**[2] من أنها تتعلق بأجرام سماوية، لا على أن تكون نفوسا لها مدبرة لأمورها، بل على أن تستعملها لإمكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي

---

(1) من قول أبي حفص (وأما الحكماء إلى قوله بحسب الاختلافين) هو ملخص كلام السعد في شرح المقاصد ج 3 / 371-372. وانظر: الالهيات من كتاب الشفا لابن سينا ص 466-475، والإشارات بشرح الطوسي ص 10 - 30، القسم الرابع: التصوف، وهذا النص منقول بتمامه من شرح الطوسي على الإشارات.

(2) هو محمد بن محمود بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، أبو نصر الحكيم الفيلسوف، ويعرف بالمعلم الثاني، من أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في فاراب على نهر جيحون، وانتقل إلى بغداد فنشأ بها وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. (ت: 339هـ). وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، له مصنفات عديدة، منها: كتاب أسباب السعادة، وكتاب الألفاظ والحروف، وكتاب البرهان، وكتاب الجدل، وكتاب الرد على ابن الراوندي، وغيرها. انظر: وفيات الأعيان 2/ 76، وطبقات الأطباء 2/ 134 - 140، والأعلام للزركلي 7/ 20 - 21، وكشف الظنون 6/ 39 - 40.

كانت معتقدة عندها، وفي وهمها، فتشاهد الخيرات الأخروية على حسب تخيلها، قالوا: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء، والأدخنة من غير أن يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس إنسانية. قال: ثم إن الحكماء وإن لم يثبتوا المعاد الجسماني، والثواب والعقاب المحسُوسَيْن، فلم ينكروها غاية الإنكار، بل جعلوها من الممكنات لا على وجه إعادة المعدوم، وجوّزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها، وصرّحوا بأن ذلك ليس مخالفا للأصول الحكمية، والقواعد الفلسفية، ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلهية، لأن للتبشير والإنذار نفعا ظاهرا في أمر نظام المعاش، وصلاح المعاد، ثم الإيفاء بذلك التبشير والإنذار بثواب المطيع وعقاب العاصي، تأكيد لذلك، وموجب لازدياد النفع، فيكون خيرا بالقياس إلى الأكثرين وإن كان شرّاً في حقّ المعذّب، فتكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرّ قليل، بمنزلة قطع العضو لصلاح[1] البدن هـ).[2]

وقد سبق من كلام أبي علي بن سينا في كتاب (**النجاة**) ما يتضمن الاعتراف بالمعاد الجسماني والنعيم البدني. قوله: {**ولم يبق بعد ذلك إلا حمله على المعية بالعلم والرعاية**} فيه نظر، لبقاء أن يقال: بعد اعتقاد استحالته مالا يليق به سبحانه الله أعلم بمراده، فهي كغيرها من المتشابهات، **والتفويض إلى الله تعالى هو مذهب السلف**[3] وهو أسلم. ومن كلام الشيخ العلامة المحقق الصوفي **أبي سالم إبراهيم الشهرزوري في شرحه**[4] لمقدمة شيخه[5] المسماة (**بالتحفة المرسلة**) ما نصه: (ولا

(1) في المقاصد [لإصلاح]

(2) انظر: شرح المقاصد 3 / 372

(3) التفويض: قال ابن تيمية في سياق الرد على المتكلمين (... وإما أن يسلكوا مسلك التفويض، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها). وقال أيضاً (...وما ذكرناه من لوازم قول التفويض: هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحاً يقطع به النزاع.وأما علي قول أكابرهم: إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها). انظر: درء تعارض النقل والعقل 1/ 104، 201- 205.

(4) عنوانه: (إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ والتحفة المرسلة إلى النبي ﷺ، لمحمد بن فضل البرهانبوري (ت 1029 هـ) في وحدة الوجود. انظر : كتاب (تنبيه العقول على تنزيه الصوفية...) للشهرزوري ص 16-17

(5) هو محمد بن فضل الله البُرهانبوري الهندي: صوفي، من القائلين بالوحدة الوجودية. من أهل (برهانبور) في

شك أن الله موجود في الخارج، معين بذاته، ثم بأسمائه وتعينه الذاتي، أو مع التعينات الجامع للكل بمقتضى المعية المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(1) مع بقاء التنزيه؛ بمقتضى الإطلاق الحقيقي؛ لما قال تعالى: ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(2) بعد قوله: ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ﴾ وقد وردَ (سبحانك حيث كنت) وحمل القدرة على العلم والقدرةَ صحيح أيضا، لكنه مصير إلى خلاف الظاهر من غير ضرورة تحقيقا، بل توهما إذ بقاؤها على ظاهرها لا ينافي التنزيه تحقيقا هـ).(3)

قوله: {فهل يعين واحد منها ليدفع اللبس عن العوام وهو مذهب إمام الحرمين}(4) الذي له في **(الرسالة النظامية)** ما نصُّه: (اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب، وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله عز وجل، والذي نرتضيه رأياً وندين الله عقيدةً اتباع سلف الأمة، للدليل القطعي أن إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك هو الوجه المتبع هـ).(5)

الهند، مولدا ووفاة. كان إماماً عالماً زاهداً عابداً ورعاً، له (التحفة المرسلة) في وحدة الوجود، فرغ منها سنة 999 وشرحها، واعتذر في شرحها عن بعض (شطحات) الصوفية.(ت: 1029هـ). انظر: الأعلام للزركلي 6/ 331، وخلاصة الأثر 4: 110، وإيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون 3/ 257.

(1) سورة الحديد آية: 4.
(2) سورة النمل آية :8
(3) انظر: التحفة المرسلة، للشهرزوري ص 11، مخطوطة .
(4) في هامش خ م ك [كلام إمام الحرمين في المتشابهات وهو معارض لنقل المصنف عنه]
(5) انظر: الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية، لامام الحرمين (ت 478هـ) ص 32 – 33. تحقيق وتعليق : محمد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.

قوله: {وذلك مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾}(1) قال الحافظ(2) ابن حجر العسقلاني في (فتح الباري) في باب قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾(3) من كتاب التوحيد، أخرجه أبو القاسم اللالكائي في كتاب (السنة)(4) من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والاقرار به إيمان، والجحود كفر). ومن طريق ربيعة عن أبي عبد الرحمن أنه سئل كيف استوى على العرش؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، وعلى الله الرسالة، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم).(5) وأخرج البيهقي(6) بسند جيد عن الاوزاعي قال: كنّا والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما ورد به السنة من صفاته، وأخرج الثعلبي(7) من وجه آخر عن الأوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾(8) فقال: هو كما وصف نفسه. وأخرج البيهقي(9) بسند جيد عن عبد الله بن وهب عند الإمام مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبدالله (الرحمان على العرش استوى) كيف استوى؟

فأطرق الإمام مالك فأخذته الرُّحَضَاءُ،(10) ثم رفع رأسه فقال: الرحمان على العرش استوى، كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف؟ وكيف عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة، أَخْرِجُوهُ.(11) و من طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول

(1) سورة طه آية: 5
(2) في هامش خ م د، ك عنوان [كلام السلف في قوله استوى]
(3) سورة هود آية: 7
(4) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائي 3 / 440-441
(5) في كتاب السنة [التصديق]
(6) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي 2 / 304، باب ما جاء في قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى.
(7) انظر: الكشف و البيان عن تفسير القرآن 4 / 239، لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبي إسحاق (ت: 427هـ) عند تفسيره سورة الأعراف آية: 54. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى 1422هـ – 2002م
(8) سورة الأعراف آية: 54
(9) انظر: الأسماء والصفقات للبيهقي 2 / 304-305 .
(10) يعني العَرَق
(11) في الأسماء الصفات للبيهقي [أخرجوه فأخرجه الرجل]

عن أم سلمة لكن قال فيه: والإقرار به واجب، والسؤال عنه بدعة.(1) قوله: {وبقي(2) بعد ذلك تأويلات صحيحة} لا صحة للثاني، ولا للثالث، ولا للرابع، وأحسن الوجوه التي يتأول عليها ما ذكره صاحب (الكشاف) وغيره قال فيه ما نصه: لما كان الاستواء على العرش –وهو سرير الملك– مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير ألبتة، قالوا أيضا: لشهرته في ذلك المعنى ومساواته مَلَك في مُؤدّاه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر، ونحوه قولك يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى إن من لم يبسط يده قط بالسؤال أو لم تكن له يدٌ رأساً، قيل فيه: يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: جواد، ومنه قوله عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.(3) أي هو بخيل، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي هو جواد من غير تصوير يدٍ، ولا غُلّ، ولا بسط، والتفسير بالنِّعمة، والتمحل للتثنية(4) من ضيق العَطَن، والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام هـ).(5) وقرره السيد الشريف الجرجاني في (حواشي المطول)(6) على أنه من باب المجاز المفرع على الكناية فقال في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾(7) ما نصه: (اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت وصحت أو شَلت وقطعت أو فقدت لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة وبالنظر إلى من تنزه عن اليد كقوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) مجاز متفرع عن الكناية لامتناع ذلك الإرادة فقد استعمل بطريق الكناية هناك كثيراً حتى صار بحيث يفهم منه

---

(1) انظر فتح الباري لابن حجر 13 / 407. عند شرحه كتاب التوحيد، من صحيح البخاري، باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم هـ).

(2) في هامش خ م د عنوان [على أحسن التأويلات في هذه الآية وشبهها] وخ م ك [أحسن التأويلات في

(3) سورة المائدة آية: 64.

(4) بالأصل وسائر خ هنا كلمة غير واضحة والتصحيح من الكشاف.

(5) انظر: تفسير الكشاف 3/ 52 عند تفسيره سورة طه آية: 5 .

(6) انظر: الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم ص: 400، للسيد الشريف الجرجاني (قرأه وعلق عليه: الدكتور رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان. الطبعة الأولى.

(7) سورة المائدة آية: 64.



الجُود من غير أن يتصور يد أو بسط ثم استعمل هاهنا مجازاً في معنى الجُود وقس على ذلك نظائره في قولـه تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[1] وقوله: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[2] فإن الاستواء على العرش أي الجُلُوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن المُلك، وفيمن لا يجُوز عليه مجاز يتفرع عليها، وعدم النظر فيمن يجوز فيه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد، وفيمن لا يجوز منه كذلك، هكذا حقَّق الكلامَ في الكشاف هـ)[3].وكأنه يشير إلى قوله في (الكشاف) في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[4] ما نصه: غَلُّ اليد وبسطها: مجاز عن البخل والجود،

ومنه قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[5] ولا يقصد من يتكلم به إثبات يَد ولا غل، ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه كأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة، حتى إنه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطى الأَقطَعُ إلى المَنْكب عطاء جزيلا لقالوا: بسط يده بالنوال لأن بسط اليد و قبضهما عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد؛ كقوله[6]

(جَاد الحِمَى بِبسْط اليديْنِ بِوَابِل   شَكَرتْ نَداهُ تِلاعُهُ وَوِهَادُهُ)

---

(1) سورة طه آية: 5

(2) سورة آل عمران آية: 77، والآية بتمامها ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

(3) انظر: حشية الشريف على المطول ص 400.

(4) سورة المائدة آية: 64.

(5) سورة الإسراء آية: 29.

(6) جاد الحمى: أى أمطر فيه وبسط اليدين فاعل وأصله مصدر أريد به المنبسط ضد المنقبض ويروى سبط بتقديم السين صفة مشبهة كضخم وهو بمعنى المسترسل المنبسط كناية عن الكريم كما أن منقبض اليدين كناية عن البخيل فشبه السحاب بإنسان كريم على سبيل المكنية وإثبات اليدين تخيل. والتلعة: الأرض المرتفعة. والوهدة: الأرض المنخفضة. وشبه أعالي الحمى وأسافله بطلاب الرزق وشكرها تخيل والندى بمعنى العطاء ترشيح للأولى. ويجوز أنه حقيقة لا بمعنى العطاء ويجوز أن الشكر تخيل للأولى أيضا. يقول: أمطر السحاب أرض الحما بمصر كثير فأنبتت وأزهرت. وهذا معنى شكرها. ويجوز أن التلاع والوهاد مجاز عن أهلها النازلين فيهما. انظر: حاشية الكشاف 1/ 655 .

ولقد جَعل لَبِيد(1) للشِّمال يداً في قوله: (إذْ أصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمال زِمامُهَا).

ويقال: بسط اليأس كفه في صدري، فجعلت لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان كَفّاً، و من لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبث به هـ).(2) فجعل ذلك من قبيل المجاز كما جعله أولا من قبيل الكناية، وقال في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾(3) مجاز عن الاستهانة بهم، والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان؛ تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه، قال: فإن قلت: أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر، وفيمن لا يجوز عليه ؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية؛ لأن من اعتدَّ بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان، وإن لم يكن ثَمَّ نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الإحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر هـ).(4)

وهـذا عين ما ذكره السيد، و كأنه جمع بين كلام الكشاف في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ حيث جعله من باب الكناية وكلامه في قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ حيث جعله من باب المجاز بما تضمنه كلامه في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ من كونه مجازا مفرعا عن الكناية، فكان هذا

---

(1) صدره: (وغَدَاةِ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةٍ ... إذ أصبحتْ بيدِ الشَّمال زِمامُها). للبيد بن ربيعة العامري من المعلقة. يقول: ورب غداة ريح قد كشفتها أى كشفت غمتها عن الناس. ويروى «قد وزعت» أى كففتها ومنعتها. ورب غداة قرة، بالكسر والضم أى شدة برد كشفت بردها أيضا. والكشف خاص بالمحسوس فاستعير للمعقول من غمة الجوع والبرد على طريق التصريح. ويجوز أن إزالة الريح والبرد عن الناس كناية عن إدخالهم بيته لاكرامهم. وشبه الغداة بمطية لها زمام. أو شبه القرة بذلك. وشبه الشمال - وهي نوع من الريح - بقائد يقود تلك المطية على طريق المكنية، والزمام تخييل للأولى، واليد للثانية. وليس بلازم أن يكون للمشبه شيء حقيقى يشبه ما للمشبه به على المختار كاليد والزمام هنا. والمعنى: أن الشمال تارة تجعل الغداة مغبرة باردة، وتارة لا. أو تارة تثير الغبار والبرد في جهة، وتارة في أخرى. المصدر السابق. 1/ 655، وديوان لبيد بن ربيعة العامري ص114، لَبِيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري الشاعر معدود من الصحابة (ت: 41هـ) اعتنى به: حمدو طمّاس، الناشر: دار المعرفة، الطبعة: الأولى، 1425 هـ/ 2004 م.

(2) انظر: تفسير الكشاف للزمخشري 1/ 654 - 655.

(3) سورة آل عمران آية: 77.

(4) انظر: تفسير الكشاف 1/ 376 - 377، عند تفسيره آية 77من سورة آل عمران.

الكلام الأخير تحقيقا لكلامه في الموضعين. وقال في (التلويح): (الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له؛ أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى ملزومه؛ فيكون هو مناط الإثبات والنفي، ومرجع الصدق والكذب، كما يقال: فلان طويل النِّجاد. مشيرا بطول النجاد إلى طول القمة، فيصح الكلام، وإن لم يكن له نجاد قط، بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[1] وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] وأمثال ذلك، فإن كل هذه كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب، لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه، وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل: إن الكناية مستعملة في المعنى الثاني، لكن مع جواز إرادة المعنى الأول، ولو في محل آخر، وباستعمال آخر بخلاف المجاز، فإنه من حيث إنه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، وميل[3] صاحب (الكشاف) إلى أنه يشترط في الكناية مكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[4] أنه مجاز عن الاستهانة والسخط، وأن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان إليه كناية إذا أُسند إلى من لا يجوز عليه النظر هـ).[5] ومقتضاه جواز تخريج هذه الآي وشبهها على الكناية بناء على أن اللفظ مستعمل في معناه الأصلي لينتقل إلى ملزومه، أو على أنه مستعمل في المعنى الثاني مع جواز إرادة المعنى الأول في الجملة، و أما على رأي صاحب الكشاف فإنما تكون (   )[6] لاشتراطه إمكان المعنى الحقيقي في الكناية بالنسبة إلى خصوصية الاستعمال، وعلى المجاز فهو مجاز مرسل في المركبات، ولا يظهر لاشتراط إمكان المعنى الحقيقي وجه؛ لأن الاستحالة لا تمنع إرادته على جهة التبعية لينتقل عنه إلى ملزومه، و لو سلم فلا

---

(1) سورة الزمر آية: 67.

(2) سورة طه آية: 5.

(3) هذه الكلمة غير واضحة بالأصل وباقي خ. وفي التلويح المنقول عنه (وميل).

(4) سورة آل عمران آية: 77.

(5) انظر: شرح التلويح على التوضيح للسعد 1/ 136، مقدمة الكتاب.

(6) بياض بالأصل، وباقي خ. والمعنى يصح بدون تقدير شيء.

نسلم اشتراطه في كل استعمال، بل إذا أمكن المعنى الحقيقي ولو بعض المحال صح استعمال اللفظ على وجه الكناية لصحة الانتقال، فلا دخل للإمكان في صحة الاستعمال. والله تعالى يعصمنا من الزلل، ويحفظنا في القول والعمل، وهذا آخر ما أردتُ جمعه، وغاية ما قصدت وضْعَه، سبقت به العناية الربانية فجرى به قلَمُ الأَقدار، واقتضته الحكمة الالهية فنصبته عوامل الأفكار، **وما كنَّا لنهتدي لولا أن هدانا الله**،[1] فلله الحمد على ما أولاه، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه، وأشياعه وحزبه، وسلم كثيراً[2]

ووافق الفراغ منه ليلة المولد الشريف عام 1179هـ.[3] [4]

---

(1) يشير به إلى قوله تعالى ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا الل
الأعراف آية: 43.

(2) إلى هنا انتهت نسخة (ك) من مخطوطتي الخزانة العامة بالرباط.

(3) في خ م د هذا الرقم غير واضح.لكني وجدته في خ ع هكذا (1179هـ).

(4) إلى هنا انتهت نسخة (د) من نسختي الخزانة العامة بالرباط.